INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST
DIN BUCUREŞTI
Credinţă pe care te poţi baza, slujire care transformă lumea

JURNAL TEOLOGIC

Volum nr.3, 2004

Colectivul de redacţie

Director:
Prof. Dr. Vasile Talpoş

Redactor şef:
Lector Dr. Sorin Sabou

Consiliu editorial
Lector Dr. Octavian Baban
Asist. Drd. Samuel Bâlc
Asist. Drd. Daniel Gherman
Prep. Drd. Sorin Bădrăgan

Adresa redacţiei
Str. Berzei, nr. 29, Bucureşti, sect.1, 010251, România
tel. 021-3159108, fax 021-2249249, e-mail: jt@itb.ro

Articolele pentru publicare vor fi trimise la adresa redacţiei. Formatul electronic preferat este Rich Text Format. Se aşteaptă ca articolele să fie compatibile cu etosul doctrinar al Institutului Teologic Baptist şi să constituie o contribuţie în domeniul teologic abordat.
Consiliul editorial va analiza fiecare contribuţie şi contributorii vor fi informaţi dacă articolele lor vor fi publicate sau nu.

Publicată în 2005 de:
Editura Neemia
Str. Curcanilor 21
500108 Braşov - RO

ISBN: 973-8010-24-1

Tiparul executat la: S.C. Adventure S.R.L. Braşov, Tel.: 0788-50.30.24

Cuprins

Vasile Talpoş
Consacrare şi perspectivă 4

Otniel Ioan Bunaciu
Origini ale mişcării baptiste – secolul al XVII-lea 21

Ioan Străinescu
Argumente în favoarea teoriei ştiinţifice a proiectării inteligente a universului 31

Emil Bartoş
Între deşert şi cetate – o examinare istorico-dogmatică a monahismului primar 38

Octavian Baban
Fundamentele culturale ale Căii 63

Daniel Gherman
Motivul elementelor de vestimentaţie în cartea Estera 79

Sorin Sabou
Comunitatea creştină ca răspuns apologetic în postmodernitate 95

Consacrare şi perspectivă

Prof. dr. Vasile Talpoş
Rector, Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Motto: *Dar eu nu ţin numai decât la viaţa mea, ca şi cum mi-ar fi scumpă, ci vreau numai să-mi sfârşesc cu bucurie calea şi slujba, pe care am primit-o de la Domnul Isus, ca să vestesc Evanghelia harului lui Dumnezeu.* (Fap. 20:24)

Minunatele cuvinte ale ,,apostolului neamurilor" din versetul de mai sus, evidenţiază într-un mod cu totul aparte, atât consacrarea, cât şi perspectiva omului dedicat lucrării Evangheliei Domnului Isus Hristos, Mântuitorul. Consacrarea se îngemănează cu perspectiva; atât cea vremelnică, cât şi cea veşnică a unui astfel de om, şi aceasta nu la întamplare. Din Cuvântul lui Dumnezeu reiese clar faptul că perspectiva servului lui Dumnezeu este direct proporţională cu consacrarea acestuia.

Dintre multele lucruri frumoase aşezate de Duhul Sfânt pe paginile Scripturilor inspirate, imaginea oamenilor consacraţi lucrării Domnului pe pământ străluceşte în mod deosebit. De la Enoh, omul devotat umblării cu Dumnezeu, la Noe, ,,propovăduitorul neprihănirii" (2 Pet.2:5), la Avraam, prietenul lui Dumnezeu în baza credinţei, la David, omul după Inima lui Dumnezeu, la profeţii Ieremia, Isaia, Ezechiel şi alţii, care au plătit scump slujirea lor în oficiul profetic, la Ioan Botezatorul căruia i-a fost retezat capul datorită îndrăznelii de a rămâne consacrat slujirii divine, la lungul şirag al eroilor credinţei din Noul Testament şi la martirii credinţei creştine, toţi aceştia strălucesc pe firmamentul istoriei lucrării lui Dumnezeu prin dedicarea lor în slujirea cuvântului şi planului lui Dumnezeu. Consacrarea tuturor a fost şi rămâne de mare preţ înaintea lui Dumnezeu.

Deosebit de încurajator este faptul că această consacrare exemplară în lucrarea Domnului nu este numai apanajul timpurilor biblice sau al începuturilor creştinismului. Pe timpul istoriei bimilenare a epocii creştine s-au înscris episoade şi perioade multiple care au evidenţiat trăirile oamenilor consacraţi slujirii Evangheliei. Perioada contemporană nu-i nici ea lipsită de asemenea oameni consacraţi. Pe lângă cei din alte denominaţiuni creştine, şi din alte ţări care şi-au scris numele cu propriul sânge în cartea sfântă a martirilor, şi baptiştii au completat numărul oamenilor dedicaţi lui Dumnezeu, atât în alte ţari cât şi în România. Mai mult, pe langă cei care au împlinit dedicarea lor jertfindu-şi viaţa pentru cauza Evangheliei, în şiragul oamenilor consacrati se înscriu şi acei slujitori ai Împărătiei lui Dumnezeu care au marcat consacrarea lor prin faptul că, aşa cum spune apostolul Pavel ,,fiind socotiţi ca nişte oi de tăiat în fiecare zi" au pus întreaga lor energie, putere şi sănătate în slujirea Cuvântului încredinţat lor. În ţara noastră, oameni ca: Alexa Popovici, Ilie

Mârza, Teodor Cenuşă, Silvestru Ungureanu, Marcu Nechifor, Mike Bela şi mulţi alţii care nu mai sunt printre noi, au proslăvit pe Mântuitorul ducând până la capăt consacrarea lor, în credincioşie. Dintre cei care mai sunt încă în viaţă, menţionând aici doar pe câţiva mai înaintaţi în vârstă, pot fi amintiţi: Mihai Chiu, Sima Handra, Ioachim Madar, Ioan Trif, Mihai Huşanu, Nicolae Petrescu, Ioan Ciocan,Dragomir Stancu, Petru Popovici, şi nu în ultimul rând Dr. Ioan Bunaciu care a slujit ca păstor timp de peste 53 ani şi ca profesor şi director la Seminar timp de 49 ani. Dr. Bunaciu, la vârsta de aproape 80 de ani slujeşte şi în prezent ca păstor şi profesor la I.T.B şi la F.T.B. Toţi acestia sunt oameni care prin slujirea lor, alături şi de mulţi alţii, au onorat şi onorează pe Domnul prin consacrarea vieţii lor cauzei Împaratiei lui Dumnezeu.

Considerând valoarea inestimabilă a consacrării în sfânta slujire, cât şi perspectiva unei asemenea devotări, merită cu prisosinţă ca o asemenea temă să fie tratată, şi aceasta este ceea ce prezentul articol îşi propune.

Terminologie – definiţie.

Chiar şi termenul ,,consacrare" are o semnificaţie profund teologică şi poartă o muzicalitate care se apropie de cele sfinte, de cele aparţinatoare sacrului. Provenind din latinescul ,,consecrare" şi franţuzescul ,,consacrer", termenul ,,a consacra" înseamnă ,,a pune la dispoziţie", ,,a dărui cu totul", ,,a se devota"; precum şi ,,a stabili", ,,a consfinţi". Dicţionarul Limbii Române Moderne precizează că termenul ,,consacrare" este acelaşi lucru cu ,,dedicare" şi că persoana consacrată este persoana care este o autoritate într-un anumit domeniu.[1]

> In limba engleză este folosit termenul ,,dedicate"-,,a se dedica", şi însemnează ,,a se devota" unei cauze sau unui scop nobil. Atunci când este vorba de devotare a vieţii pentru Dumnezeu, ,,a se dedica" însemnează ,,a se devota" în vederea unei folosinţe sacre, sfinte.[2]

Luând în considerare aceste precizări etimologice, se poate defini cu claritate consacrarea ca fiind aceea dedicare, sau dăruire, sau punere la dispoziţie a unei persoane sau a unui lucru pentru un anumit scop. Consacrarea pentru Dumnezeu şi lucrarea Sa este dăruirea de sine a unei persoane în scopul împlinirii lucrării lui Dumnezeu. Aşa cum a fost Isaia, care, auzind glasul Domnului care l-a chemat, a răspuns cu totală dedicare: ,,Iată-mă, trimite-mă".

Cuvântul consacrare este, desigur, înrudit de aproape cu cuvântul sfinţire, care provine din evreiescul (*kadoş*) care înseamnă ,,pus deoparte" şi cu grecescul αγιαξω purtând semnificaţia de ,,a face sfânt, a consacra". De aici şi cuvântul αγιαξειν care, în relaţie cu Dumnezeu denotă ,,a separa ceva de cele profane şi a dedica sau a consacra lui Dumnezeu".[3]

[1] *Dicţionarul Limbii Române Moderne*, Ed. Academiei R.P.R. 1958, p.178.

[2] As. Hornby, *Oxford Advanced Dicţionary of Current English* (New Ediţion Oxford University Press 1974), p.227.

Persoana consacrată lucrării Evangheliei este astfel persoana sfinţită, pusă deoparte, dedicată în totul Evangheliei Harului lui Dumnezeu. Asemenea persoane au strălucit şi strălucesc pe firmamentul istoriei aducând slavă lui Dumnezeu şi urmând traiectoria unei perspective vremelnice şi veşnice, strălucite.

Câteva elemente fundamentale care însoţesc şi caracterizează consacrarea şi perspectiva acesteia sunt vrednice de luat în seamă.

1. Chemarea divină, bază solidă a consacrării pentru slujirea Evangheliei

Privind cu atenţie în Scripturi portretul oamenilor consacraţi lucrării şi urmărind lucrarea pe care au îndeplinit-o pentru Domnul, se poate constata cu claritate că fiecare a avut parte de chemare din partea Domnului. Moise a auzit divina chemare stând consternat în faţa rugului aprins. Samuel a înţeles glasul Domnului încă din copilărie, pe când se odihnea în locaşul sfânt. Isaia, copleşit de prezenţa lui Dumnezeu care umplea Templul din Ierusalim a auzit şi el „glasul Domnului" care a răsunat în vederea chemării sale în slujirea profetică. Şi exemplele ar putea continua, gasindu-se din abundenţa pe paginile Scripturilor. Chemarea din partea Domnului este imperativă pentru toţi aceia care se vor consacra total în slujirea Cuvântului Sfânt.

> Dar ce este chemarea? Chemarea la slujirea Evangheliei este acel act divin prin care Dumnezeu, Domnul secerişului invită, provoacă sau solicită pe cineva să se dedice pentru această slujire. Cel chemat este apoi îndreptăţit să îndeplinească această slujire. De aceea chemarea va avea un rol deosebit atât în exercitarea încredinţării date cât şi în depăşirea piedicilor care intervin. Chemarea divină este condiţia de bază ca cineva să-şi asume o asemenea responsabilitate. În sensul acesta Spurgeon avertiza cu stăruinţă în lecţiile oferite studenţilor săi că, chemarea trebuie să fie clară şi irezistibilă, astfel încât cel chemat să fie persoana care nu poate (nu că nu este în stare) să fie nimic altceva. El precizează: dacă poate cineva să fie doctor, inginer, om de afaceri sau rege, lasaţi-l să fie pentru că acela nu este chemat la slujirea Evangheliei.

Chemarea la slujirea Evangheliei este actul suveran al lui Dumnezeu prin care o persoană este condusă la punctul deciziei de nestrămutat de a sluji pe Domnul în acest domeniu. Această chemare este autentică atunci când este evidenţiată atât în plan individual-lăuntric, cât şi în plan exterior, confirmată de cei din jur.

Aspectul intern, intim al chemării

Uneori chemarea este făcută direct din partea lui Dumnezeu către cel în cauză; ca în cazul lui Moise, Samuel, Isaia sau Ieremia. Alteori, chemarea

[3] Joseph H. Thayer, *Thayer's Greek English Lexicon of The N.T.* Broadman Press, Nashville, Tss.1977), p.6.

este adresată prin intermediul altei persoane, ca în cazul lui Elisei. Întotodeauna, însă, chemarea este directă, personală, individuală.

În plan lăuntric, chemarea constă în acea binecuvântată vizitare a Duhului Sfânt în urma căreia persoana în cauză pricepe acel ,,Vino după mine şi te voi face pescar de oameni", din partea Domnului. Este acel act prin care candidatul aude vocea lui Dumnezeu întrebând: ,,Pe cine să trimit şi cine va merge pentru noi?" Iar el este determinat să spună, în spiritul consacrării: ,,Iată-mă, trimite-mă" sau ,,Vorbeste, Doamne, că robul tău ascultă".

De multe ori chemarea divină constitue punctul de cotitură radicală în viaţa persoanei în cauză. Acesta este momentul de la care se schimbă toate lucrurile, aşa cum s-a întâmplat cu Elisei, care, înţelegând chemarea, lasă totul şi porneşte pe urmele lui Ilie, predecesorul său, urmând hotărât chemarea. Aşa cum afirma şi Broadus, chemarea este personală şi a fost considerată ca unul dintre cele mai binecuvântate mistere şi condiţii de reuşită în lucrarea de predicare. Samuel, Isaia, Ieremia, Matei, Pavel- sunt toţi exemple specifice în această privinţă. Nu contează prea mult ce este cineva în această viaţă. Amos a fost un simplu păstor, apostolul Pavel a avut ,,universitate" teologică; Ambrozie a fost bogat; Spurgeon a fost un om de rând; iar Bunyan si D. L. Moody au provenit din păturile sociale sărace. Important este că fiecare a deţinut, în modul cel mai clar, chemarea divină.[4]

Trebuie reţinut faptul că pe cel pe care îl cheama Dumnezeu în Sfânta Sa slujire, îl şi înzestrează atât cu calitaţile unei vieţi sfinte necesare în lucrarea aceasta,
cât şi cu capacitaţile şi însuşirile necesare îndepliniri chemării. În această privinţă este deosebit de semnificativ faptul că, în originalul ebraic, la Ier.1:5, Dumnezeu spune:

> Înainte ca Eu să te formez pe tine în pântecele mamei tale, Eu te-am cunoscut. Şi inainte ca tu să ieşi afară din pântece Eu te-am sfinţit şi te-am consacrat pe tine ca profet către naţiuni.(Ier.1:5).

Desigur, aceste cuvinte reliefează atât faptul că el a fost predestinat slujirii profetice încă înainte de a se naşte, cât şi faptul că Dumnezeu l-a înzestrat cu harul de a trăi o viaţă sfântă, şi că Dumnezeu l-a consacrat, l-a dedicat acestei slujiri. Apoi, aceste cuvinte arată, cum spune şi Harrison, că:

> Dumnezeu l-a asigurat pe profet că el a fost predestinat pentru însărcinarea încredinţată lui, un fapt care a constituit baza convingerii sale neclintite că misiunea sa a fost într-adevăr de origine divină.[5]

[4] Johan A. Broadus, *On the preparaţion and Delivery of Sermons*, Fourth Ediţion Revired by Vernon L. Standfield (San Francisco: Harper & Row, Publishers 1979) p.14.

[5] R.K Harrison, *Tyndale old Testament Comentaries, Jeremaia and Lamentaţions* (Inter.Versity Press, Leicenter, England, 1973), pp.48,49.

În măsura în care persoana în cauză înţelege chemarea divină în propriul său suflet aşa încât aceasta să-i determine de atunci înainte întreaga sa trăire, această chemare constituie baza solidă pentru urmarea ei în slujire. În acelaşi timp însa mai este necesară şi o confirmare din partea celor din jur.

Aspectul exterior al chemării divine

Aşa cum s-a amintit mai sus, deşi de primă importanţă este faptul ca persoana în cauză să fi înţeles bine chemarea şi să fie gata să o urmeze, este necesar ca această chemare să fie evidenţiată şi în exterior, să fie confirmată de către cei din jur.

Atunci când a fost chemat Elisei să-i urmeze lui Ilie în oficiul profetic, de îndată Dumnezeu i-a confirmat lui însuşi că Dumnezeul lui Ilie era şi Dumnezeul lui prin faptul că, deţinând mantaua lui Ilie, a putut să treacă şi el Iordanul într-un mod supranatural aşa cum făcuse predecesorul său. Au urmat apoi alte trei confirmări care se adresau celor din jur fie adepţi fie duşmani ai noului profet (2 Împ.2:1-25).[6]

Cât despre Samuel, se afirmă răspicat: „Tot Israelul, de la Dan până la Beer-Şeba, a cunoscut că Domnul pusese pe Samuel prooroc al Domnului (1 Sam.3:20).

Pe plan extern, chemarea slujitorului Evangheliei se vede atât din propria sa trăire cât şi din lucrarea pe care o îndeplineşte. Calificările speciale cu care este înzestrat omul chemat de Domnul, şi care constituie cerinţe stipulate cu claritate în Cuvântul lui Dumnezeu (1 Tim.3:2-7; Tit 1:6-9), sunt cu siguranţă sesizate de către cei din jur, de către Biserică şi aceasta va conferi slujitorului autoritate, recunoaştere şi consideraţie din partea tuturor. Toate acestea sunt elemente indispensabile pentru îndeplinirea chemării. Tot astfel şi lucrarea pe care el o îndeplineste cu competenţa va confirma pentru cei din jur că el este omul lui Dumnezeu, care face lucrarea lui Dumnezeu.

Pe lângă chemarea divină, motivaţia şi disponibilitatea plătirii preţului care deschide orizontul luminos al perspectivei slujirii, este o altă caracteristică a persoanei consacrate slujirii Cuvântului.

2. Motivaţia şi plătirea costului slujirii, garanţii ale urmarii pană la capăt a consacrării

Deşi mai există şi persoane care nu au putut duce până la capăt slujirea lor în consacrare, pe paginile Scripturi şi de-a lungul istoriei lucrării lui Dumnezeu strălucesc nenumărate portrete ale acelora care şi-au sfârşit cu bucurie slujirea. Toţi aceştia constituie pilde vrednice de urmat, aşa cum spune Scriptura: „uitaţi-vă care a fost oare forţa care i-a propulsat pe aceştia în rândurile biruitorilor”. Cu siguranţă atât motivaţia, cât şi disponibilitatea lor de a plăti preţul slujirii, au constituit elementele definitorii în această privintă.

[6] Vasile Talpoş, *Profetologie*; Curs revizut la I.T.B.B. 2000, pp.34, 35.

Motivaţia slujirii Evangheliei

De la bun început, persoana care se consacra slujirii Evangheliei trebuie să-şi definească motivaţia. Motivaţia cuiva pentru a intra în slujirea Evangheliei trebuie să fie una corectă şi puternică în acelaşi timp. Motivaţii ca: urmarirea propriilor interese, a îmbogaţirii, a câştigării unui nume sau a obţinerii unor titluri, sau recompense vremelnice de pe urma acestei slujiri, sunt cu totul nevrednice pentru o asemenea chemare.

Înţelegerea slujirii Evangheliei din punctul de vedere al lui Dumnezeu este poate cel mai important motiv pentru ca cineva să îndrăznească să-şi consacre viaţa într-o asemenea iniţiativă. Slujirea Evangheliei face parte din acel ansamblu de acţiuni iniţiate de către Dumnezeu în vederea desfăşurării planului de mântuire a omenirii. Apostolul Pavel a înţeles că Dumnezeu a hotărât să mântuiască lumea prin „nebunia propovăduirii crucii" (1 Cor.1:21). Mai mult, el a conştientizat, prin lumina Duhului Sfânt, că proclamarea Cuvântului este calea prin care vine credinţa şi deci mântuirea celui ce crede (Rom.10:14-17) şi că Evanghelia este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea celui ce crede (Rom. 1:16). Considerând toate aceste lucruri care decurg din dragostea nemăsurată a lui Dumnezeu, care doreşte ca nimeni să nu piară, ci toţi să vină la mântuire, slujitorul Evangheliei a fost suficient de motivat încât să spună: „vai mie dacă nu propovăduiesc Evanghelia". Slujirea Evangheliei este din partea omului, o conlucrare cu Dumnezeu în cea mai de seamă acţiune şi cea mai nobilă operă din întregul univers: aceea de a salva pe omul păcătos şi de a-l aşeza în sferele Împărăţiei lui Dumnezeu.

O altă motivaţie care poate inspira voinţa omului şi determina consacrarea totală a slujitorului Evangheliei este conştientizarea puterii transformatoare a Evangheliei. Prin Evanghelia mântuirii au fost transformaţi oameni, familii, societăţi si chiar popoare întregi. La destul de scurt timp după apariţia creştinismului, Imperiul Roman, care prigonise crunt pe creştini, a fost nevoit să îngenuncheze în faţa iniţiativei creştine. Toţi oamenii îşi dau seama că lumea în care ei trăiesc este o lume a păcatului, că oamenii sunt robi ai unei forţe care-i ţine legaţi în lanţurile nefericirii şi blestemului. Dar prea puţini sunt aceia care ştiu din Scripturi că răul din lume este cauzat de stăpânirea diavolului în aceasta lume şi că Fiul lui Dumnezeu S-a arătat să nimicească lucrările diavolului. Despre cei credincioşi, apostolul Pavel spune că ei sunt smulşi din împărăţia întunerecului şi sădiţi în Împărăţia dragostei Fiului lui Dumnezeu. Ce act măreţ, ce lucrare minunată! Cum ar putea să nu răspundă unei asemenea iniţiative credinciosul care a gustat din harul salvării şi este chemat să conlucreze cu Dumnezeu în acest efort unic al Împărăţiei lui Dumnezeu care a început să se dezvolte pe planeta Pământ.

Faptul că Dumnezeu a hotărât să lucreze la mântuirea oamenilor prin oameni, trebuie de asemenea să motiveze definitoriu pe cei chemaţi în lucrarea lui Dumnezeu. Acesta este felul Său de a lucra. Cu siguranţă, El ar putea îndeplini orice lucrare şi fără contribuţia omului, însă se pare că Dumnezeu

doreşte să facă din credincioşi Săi, parteneri în măreaţa Sa lucrare. Aceasta este o deosebită cinste, care se acordă atât în mod general, tuturor credincioşilor într-o oarecare măsură, cât şi în mod particular celor consacraţi în lucrarea Evangheliei. Dumnezeu caută oameni a căror gândire, concepţie, sentimente şi aspiraţii să le sincronizeze cu cele ale Sale şi să-i folosească în înalta slujire divină a salvării. În sensul acesta, exemplul lui Moise este relevant. După ce Dumnezeu declară: „Am văzut asuprirea poporului Meu […] M-am pogorât ca să-l izbăvesc…", apoi zice lui Moise: „Acum, vino, Eu te voi trimite la Faraon, şi vei scoate din Egipt pe poporul Meu…" (Exod 3:7,8,10). Aşa lucrează Dumnezeu pentru izbăvirea oamenilor, vrea să lucreze prin oameni. El Însuşi, când a hotărât să facă cel mai mare bine pentru oameni, S-a făcut om şi aşa a săvârşit jertfa salvării. Dupa ce Mântuitorul a sfârşit partea Sa în opera salvării, a trimis pe oamenii pe care-i pregătise timp de trei ani, ca ei să ducă mai departe lucrarea pe care El le-a încredintat-o. Mai mult, i-a înzestrat cu prezenţa Duhului Sfânt care constitue garanţia îndeplinirii de către oameni a unei asemenea încredinţări. De atunci, Domnul nostru înalţat în slavă nici nu mai face direct lucrarea de evanghelizare, ci aceasta este săvârşită de către trimişii Săi. Pentru a-l evangheliza pe Corneliu, este trimis Petru, pentru famenul Etiopian lucrează Filip, iar la Pavel, deşi este întâlnit de către Domnul Isus în mod personal pe drumul Damascului, ucenicul Anania este trimis să îndeplinească cele necesare pentru confirmarea întoarcerii şi primirii lui Saul în rândurile celor salvaţi. Câtă cinste pentru credincioşi şi ce minunat fel de conlucrare. Reformatorul Calvin afirmă despre slujitorii consacraţi că:

> Întrucât El [Hristos] nu locuieşte printre noi sub forma unei prezente vizibile […] El foloseşte lucrarea oamenilor pentru ca să ne declare voia Sa prin viu grai, ca pe un fel de lucrare prin delegare, nu prin faptul că le atribuie lor prerogativele şi onoarea Sa, ci numai prin faptul că prin gura lor El îşi poate face propria Sa lucrare…".[7]

Într-adevăr, Dumnezeu ar fi putut face lucrarea Sa singur, însă El dovedeste consideraţie celor pe care-i cheamă în sfânta Sa slujire, făcându-i părtaşi lucrării Sale ca ambasadori ai Săi (2 Cor.5:20), pentru ca apoi să-i facă părtaşi şi la răsplata Sa în slavă. În felul acesta funcţionează trupul miraculos al lui Hristos care Îl include pe El-Capul, si Biserica-Trupul (Efes. 4:4-7).

Cu siguranţă, şi gândul la răsplată poate fi o motivaţie stimulatoare pentru consacrare deplină în slujirea cauzei Împărăţiei lui Dumnezeu. Despre Moise, in Scriptura se afirmă că „…avea ochii pironiţi spre răsplătire" (Evr. 11:26). Faptul acesta l-a făcut să depăşească cu succes munţii împotrivirilor şi să urmeze cărarea trasată de chemarea în slujire. Nici ucenicilor Domnului Isus nu le-a scăpat gândul la răsplătire, şi întrebarea lor: „Iată că noi am lăsat totul şi

[7] Jean Calvin, *Instituţio Christiane Religionis, Învăţătura Religiei creştine, vol 2.* (Editura Cartea Creştină; Oradea), 2003, p.227.

Te-am urmat; ce răsplată vom avea?" nu numai că nu L-a suparat pe Mântuitorul, ci din răspunsul dat se vede că răsplătirea deplină le era asigurată. (Mat. 19:27-29).

Toate aceste lucruri, ca şi multe altele, constituie adevărate motivaţii deplin mobilizatoare pentru o consacrare totală. Pe lângă motivaţiile amintite, disponibilitatea în vederea plătirii preţului slujirii este un alt criteriu care defineşte consacrarea.

Disponibilitatea pentru plătirea preţului slujirii

Consacrarea în slujirea Evangheliei este caracterizată şi trebuie măsurată şi după criteriul disponibilităţii candidatului de a plăti preţul acestei slujiri. Adeseori preţul este scump. Fiecare dintre cei chemaţi este pus în situaţia de a lăsa multe lucruri din cele ce-i aparţineau mai înainte şi nu în puţine cazuri, totul, de dragul acestei slujiri.

Încă pe paginile Vechiului Testament sunt clar evidenţiate situaţii în care profeţii au plătit scump faptul că s-au consacrat acestei slujiri. În mod deosebit, costul proclamării profetice se vede desluşit în performarea actelor profetice la porunca lui Dumnezeu. Ţinuta dezonorabilă pe care trebuia s-o adopte Isaia pentru a prevesti robia (Isus. 20:1-6), atitudinea înrobitoare faţă de viaţa şi traiul dizgraţios pe care Ezechiel a fost nevoit să-l accepte tot cu scopul prevestiri timpului greu al captivităţii (Ez. 4:1-5:4), şi mai ales experienţa dureroasă a pierderii în mod fulgerător a propriei soţii prin care Ezechiel a prevestit Israelului luarea Ierusalimului şi dărâmarea Templului (Ez. 24:16-27), au fost toate acte costisitoare pentru profeţi. Ieremia sfarmă un vas de lut în Valea Tofet pentru a prevesti că acolo se va manifesta judecata lui Dumnezeu iar această vale va fi ,,Valea măcelului". Apoi Ieremia poartă un jug de lemn prin care vesteşte înrobirea de care va avea parte Iuda din partea Babilonului. Acestea sunt doar cateva exemple privind costul ridicat pe care aceşti slujitori ai Cuvântului l-au plătit fiecare. Aşa cum bine afirma şi Marry Mowulei, [8] aceste cazuri dovedesc cu prisosinţă că evidenţele conduc spre o adevarată tradiţie a suferinţei slujitorului Cuvântului în Vechiul Testament. În cartea profetului Isaia, tradiţia suferinţei slujitorului Domnului se vede clar exprimată în ,,Poemele Servului Suferinţei" (Is.40-55). Perspectiva indică înspre persoana centrală a tuturor acestor profeţii, Isus Hristos, Mântuitorul, care a concentrat în Sine pătimirea ce decurge din împovararea cu păcatul întregii omeniri, fapt din care rezultă opera sublimă a ispăşirii vinovăţiei întregii omeniri. El a depus preţul cel mai mare, cel desăvârşit. Însă şi după El, lucrurile continuă în aceeaşi direcţie cu privire la slujitorii Evangheliei din perioada istoriei Bisericii, după cum Mântuitorul afirmă:

[8] Marry Mowvulei, *Guide toOld Testament Profecy*,(Guid Fort and London: Lutter Worth press,1979), pp.3, 5.

> Adevărat, adevărat, vă spun, că, dacă grăuntele de grâu, care a căzut pe pământ, nu moare, rămâne singur; dar dacă moare, aduce multa roadă […] Dacă Îmi slujeşte cineva, să Mă urmeze; şi unde sunt Eu, acolo va fi şi slujitorul Meu. Dacă Îmi slujeşte cineva, Tatăl îl va cinsti. (Ioan 12:24,26).

Acestea sunt minunatele cuvinte care exprimă atat costul depus de către Domnul Isus în marea operă de salvare, cât şi costul care se impune fiecărui slujitor al Evangheliei în perspectiva măreţei răsplătiri. Lucrarea de slujire a Evangheliei mântuirii are la baza suferinţele ispăsitoare ale Domnului Isus şi este împodobita cu diamantele sclipitoare ale pătimirii creştine de-a lungul istoriei în vederea gloriei ce-i aşteaptă pe adevăraţii slujitori. Răsplatirea va fi, cu siguranţă, pe măsura consacrării.

3. Principii fundamentale ale adevăratei consacrării

Adevărata consacrare pentru slujirea Cuvântului nu stă în susţinerea de ipoteze sau în expunerea de cuvinte frumoase în această privinţă. Există unele principii fundamentale a căror respectare cu sfinţenie denotă adevarata consacrare. Apostolul Pavel îi scrie lui Timotei: ,,Şi cine luptă la jocuri, nu este încununat, dacă nu s-a luptatat după rânduieli" (2 Tim. 2:5). Sfinţenia în trăire, respectarea Cuvântului, hărnicia în lucrare, integritatea în slujire şi spiritul conlucrării, sunt toate faţetele strălucitoare ale adevăratei consacrări în slujirea Evangheliei.

Trăirea în sfinţenie, imperativ al consacrării

Porunca lui Dumnezeu ,, […] Fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt […] "(Levit.11:44), reafirmată şi în Noul Testament (1 Pet. 1:16), constituie norma de trăire a unei vieţi creştine normale. Cu cât mai mult, trăirea în sfinţenie este un principiu inalienabil pentru cei consacraţi lucrării de slujire a Evangheliei. Ei sunt conlucrători cu Dumnezeul cel Sfânt şi tot ce vine în contact cu Dumnezeu trebuie să fie sfânt. Cuvântul ,,sfânt" vine de la evreiescul (cadoş) care însemnează ,,pus de oparte", ,,separat" referindu-se la lucrurile sau persoanele puse deoparte sau separate de orice folosinţă profană pentru a fi folosite cu exclusivitate pentru Dumnezeu. Toate obiectele care urmau să fie folosite la Cortul Întâlnirii erau sfinţite pentru Domnul. De asemeni şi persoanele dedicate slujirii lui Dumnezeu. Pe fruntea marelui preot era o placă de aur pe care se putea citi inscripţia: ,,Sfânt Domnului". În acelaşi timp cuvântul mai poartă şi conotaţia unei trăiri de o calitate deosebită aşa încât această trăire să fie o adevarată mărturie despre sfinţenia lui Dumnezeu. Pe când israeliţii erau în robia babiloniană, Dumnezeu le-a promis prin profeţii Săi că-i va readuce în ţara lor şi că îi va curăţi de păcatele lor prin care au profanat Numele Său cel Sfânt. Viaţa lor curată va servi ca mărturie despre sfinţenia lui Dumnezeu (Ezec. 36:20-27). Astfel, sfinţirea evidenţiază atât calitatea trăirii obţinută prin opera mântuitoare a lui Dumnezeu, cât şi dedicarea, punerea deoparte a lucrurilor şi persoanelor care sunt în slujirea sfântă. În sensul acesta, lui Ieremia Dumnezeu îi spune (în originalul ebraic) ,,Te-am sfinţit" şi ,,te-am destinat să fii profet

către naţiuni" (Ier. 1:5). În anumite forme gramaticale ebraice, verbul „a sfinţi" înseamnă şi a face pe cineva sau ceva sfânt pentru Dumnezeu, sau a face să fie calificat şi folosit în prezenţa lui Dumnezeu şi să servească scopurilor Sale. Astfel, sfinţenia şi sfinţirea este o cerinţă legitimă pentru cei dedicati lucrării lui Dumnezeu.

În prezenţa Dumnezeului Sfânt de pe tronul înalt din Templu, Isaia îşi vede nevrednicia şi necuraţia buzelor. De îndată ce se face curăţirea prin metoda divină, omul este calificat, aude bine chemarea lui Dumnezeu şi este gata să se consacre lucrării Sale spunând: „Iată-mă, trimite-mă" (Isaia. 6:1-8). Sfânt înseamnă atât a trăi o viaţă separată, cât si a deţine un caracter diferit de cel al unui om obişnuit. Cuvântul indică şi o implicaţie etică, distinctă, aceasta fiind o cerinţă de bază pentru slujitorii consacraţii lucrării Evangheliei. Din calificativele care se cer pentru ca cineva să fie slujitorul Evangheliei în Biserică se vede clar că numai unul care duce o viaţa sfântă şi este pus deoparte pentru Dumnezeu poate îndrăzni să facă această lucrare (1 Tim.3:1-7; Tit. 1:6-9). Urmărind cu atenţie adevărul principiului sfinţeniei şi cerinţele ce se impun în vederea îndeplinirii unei asemenea lucrări, se poate pune întrebarea lansată de însuşi apostolul Pavel când a zis: „ […] Şi cine este de ajuns pentru aceste lucruri?" Desigur, prin puterea sa proprie, nimeni. Însă, bazându-se pe lucrarea de ispăşire a păcatelor săvârşită în sângele Domnului Isus şi dăruindu-se Lui în consacrare deplină, slujitorul chemat la lucrarea Evangheliei va fi potrivit pentru aceasta.

Respectarea Scripturilor, bază solidă pentru dovada consacrării în lucrare

Biblia este Cuvântul fără greş al lui Dumnezeu, este exprimarea în scris, prin inspiraţie divină, a revelaţiei de Sine a lui Dumnezeu către fiinţa umană. Şi după cum nu este posibilă trairea unei vieţii creştine adevărate fără cunoaşterea şi respectarea Scripturii, cu atât mai mult nu este posibilă o consacrare adevarată fără o supunere totală faţă de Cuvântul lui Dumnezeu. Norma vieţii şi slujiri creştine este Biblia în întregime.

Credinţa deplină în calitatea de „inspirat" a Cuvântului lui Dumnezeu şi respectarea, în consecinţă, a deplinei autorităţi a Scripturilor în trăire şi lucrare, îl fac pe lucrătorul creştin să fie destoinic pentru această lucrare. Apostolul Pavel precizează:

> Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos, ca să înveţe, să mustre, să îndrepte, să dea înţelepciune în neprihănire, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârşit şi cu totul destoinic pentru orice lucrare bună. (2 Tim. 3:16-17).

Nimic nu ar fi mai ridicol decât să încerce cineva să împlinească lucrarea lui Dumnezeu fără să considere şi să respecte cu Sfinţenie Cuvântul lui Dumnezeu.

Numai Cuvântul lui Dumnezeu aşezat de către Duhul Sfânt în inimă este sursa vieţii creştine. De aceea îndemnul adresat tuturor lucrătorilor cu Evanghelia este: „ […] propovăduieşte Cuvântul" (2 Tim. 4:2). Numai predicarea Cuvântului cu credincioşie va face din slujitorul Evangheliei un câştigător de suflete, un păstor credincios al Bisericii, o pildă vrednică de urmat pentru alţii. (1 Tim. 4:16). Pentru aceasta însă, predicatorul trebuie să trăiască el însuşi Scripturile, atât în raport cu Dumnezeu cât şi în raport cu semenii, atât în trăire, cât şi în slujirea încredinţată lui. Lozinca permanentă a oricărui slujitor trebuie să fie: „Strâng Cuvântul Tău în inima mea, ca să nu păcătuiesc împotriva Ta!" (Ps. 119:11). Numai acordând importanţa cuvenită Cuvântului Sfânt slujitorul Evangheliei va putea fi izbăvit de alunecarea în erorile care periclitează trăirea şi slujirea creştină la început de eră postmodernă, când toate valorile reale sunt dispreţuite şi omenirea aleargă cu stăruinţă după surogatele falsului postmodernism. Avertizarea făcută de către Calvin trebuie să dea de gândit fiecărei persoane care poartă asupra capului său nimbul invizibil al chemării la slujirea divină „Trebuie să ne întoarcem, vă spun, la cuvânt, acolo unde Dumnezeu ne este înfaţişat autentic şi viu prin lucrările Sale […] Dacă întoarcem spatele Cuvântului […]chiar dacă ne străduim cu o grabă sârguinţă, totuşi, pentru că am părăsit calea, nu vom ajunge niciodată la scop". [9] A nu avea Cuvântul Sfânt înseamnă a fi în mijlocul oceanului fără busolă. Iar a-l avea şi a-l desconsidera înseamnă a fi ca pescarul care se rătăcea mereu cu barca sa în larg. Prietenii, pentru a-l feri de rătăcire au hotărât să-i dăruiască o busolă. El a continuat să rătăcească. Iar când a fost găsit din nou, cu greu, a fost întrebat: „Nu ai avut cu tine busola?", la care el a răspuns:„ ba da, dar oricât am încercat să-i îndrept acul unde ştiam eu că este Polul Nord, acesta se îndrepta spre partea opusă. Aşa că am abandonat-o". Lucrarea lui Dumnezeu şi trăirea creştină adevărată se realizează nu îndreptând Biblia după propriile noastre preconcepţii ci îndreptându-ne trăirea şi lucrarea după Cuvântul Scripturii. Aşa cum cineva a spus: „ oamenii schimbă constituţiile pentru ca acestea să se potrivească cu trăirea lor. Dumnezeu schimbă oamenii pentru ca aceştia să se potrivească cu constituţia Lui."

Integritatea în slujire, indicaţie clară a unei adevărate consacrări

Integritatea este calitatea de a fi onest şi drept în caracter, de a fi cinstit. Prin definiţie, integritatea trebuie să caracterizeze pe fiecare slujitor consacrat lucrării lui Dumnezeu. Metaforele folosite de către apostolul Pavel pentru a portretiza pe slujitorii Evangheliei sunt sugestive în această privinţă. El spune că ei sunt ambasadori (2 Cor. 5:20). Slujitorii Evangheliei sunt ambasadori ai Regelui Împărăţiei cerurilor, ai lui Hristos, Împăratul Împăraţilor. Ei reprezintă pe Împăratul şi sunt implicaţi în lucrările acestuia. Nu sunt în business-ul propriu, ci în lucrarea care, fie Îi aduce cinste şi îl onorează pe Împăratul, fie, prin lipsa de integritate a reprezentanţilor Săi, Împăratul este

[9] Calvin, op.cit.vol.1.p.172.

denigrat.În 1 Cor. 4:12, slujitorii Evangheliei sunt numiţi ,,ispravnici ai tainelor lui Dumnezeu “, sau administratori. Iar ceea ce se cere de la fiecare ispravnic este să fie credincios în lucrurile încredinţate lui. Considerând aceste încredinţări, oricine îşi poate da seama de amploarea responsabilităţii şi importanţa integrităţii celor ce s-au consacrat lucrării lui Dumnezeu.

Integritatea slujitorului este necesară în propovăduirea Cuvântului. Deoarece lui i-a fost încredinţată această comoară inestimabilă a Împărăţiei lui Dumnezeu, el trebuie să împartă drept Cuvântul (2 Tim. 2:15). A fi integru în predicarea Cuvântului înseamnă a împărţi Cuvântul în mod cinstit, după voia lui Dumnezeu şi după nevoile sufletelor la care slujitorul este trimis. A propovădui Cuvântul si numai Cuvântul, şi acesta în totalitatea lui, este datoria de onoare a fiecărui slujitor. Apostolul Pavel spune celor din Efes: ,,Nu v-am ascuns nimic” (Fa. 20:20). Predicatorul trebuie să comunice tot mesajul divin.

Slujitorii consacraţi trebuie să dovedească integritate creştină în relaţiile cu cei încredintaţi lor. Ei sunt supreveghetori cărora li s-au încredinţat sufletele umane de care au să dea socoteală înaintea lui Dumnezeu. (Evr. 13:17; 1 Pet.5:1-2).

Integritatea se impune şi în administarea tuturor bunurilor Bisericii; pe lângă cele spirituale şi cele materiale trebuie administrate cu cinste, spre binele cauzei Împărăţiei lui Dumnezeu şi numai spre Gloria Domnului, care este proprietarul tuturor lucrurilor. Administrarea corectă a banilor, a timpului şi a mijloacelor materiale va fi regula indiscutabilă pentru oricare slujitor al Bisericii.

Hărnicia în lucrare, dovadă a consacrării

În mod cu totul nejustificat unii consideră că Slujirea Evangheliei ar fi o carieră profitabilă şi în acelaşi timp, fără să solicite prea mari eforturi şi prea multă muncă, şi că această activitate ar fi compatibilă cu lenevirea şi trăirea la întâmplare. Nimic mai fals. Dacă în oricare alt domeniu de muncă se cere devotament şi hărnicie, cu atat mai mult se cere aceasta în lucrarea Împărăţiei lui Dumnezeu. Domnul Isus, în viaţa Sa pământească, a depus o muncă asiduă în ceea ce a făcut. Regula lui era: ,,Cât este ziuă, trebuie să lucrez lucrările celui ce M-a trimis; vine noaptea când nimeni nu mai poate să lucreze”. (Io. 9:4). Sunt cuvinte care evidenţiază urgenţa lucrării, cât şi temporalitatea. Importanţa lucrare a Împărăţiei lui Dumnezeu trebuie săvârşită în timpul limitat care este distribuit acesteia. Din Scripturi reiese clar că timpul harului este limitat. Experienţa de viaţă dovedeşte că unele lucruri care nu sunt făcute la vremea potrivită nu mai pot fi îndeplinite niciodată. Aceasta este valabil şi în lucrarea Evangheliei. Accentul principal cade astăzi, pe folosirea timpului prezent, ştiind că, aşa după cum trecutul nu se mai poate readuce, viitorul nu ne aparţine. Sufletul molatec şi leneş în lucrarea Domnului dispreţuieşte harul limitat şi oportunităţile unice pentru a îndeplini lucrarea. Apostolul Pavel atenţionează pe colaboratorul său, Timotei: ,,Plugarul trebuie să muncească înainte ca să strângă

rodurile". (2 Tim. 2:16). În agricultură există un timp prielnic pentru semănat, care fiind neglijat va conduce la multă pagubă. În mod deosebit, secerişul necesită respectarea cu sfinţenie a timpului potrivit, dacă cineva doreşte să nu piardă recolta. Ar putea oare fi mai prejos lucrarea Împărăţiei lui Dumnezeu? Slujitorul consacrat va arunca sămânţa cu râvnă şi se va grăbi să adune snopii pentru grânarul veşiniciei.

Faptul că slujitorul Evangheliei nu trebuie să semneze condica de prezenţă sau să se supuna în lucrarea sa unor programe stabilite din afară, nu ar trebui nicidecum să-l împingă la lene şi nepăsare. Consacrarea în sine implică responsabilitate şi folosirea cu devotament şi hărnicie a timpului şi a tuturor mijloacelor pentru atingerea celor mai ridicate performanţe. Lenea în lucrarea Domnului este nu numai păcat ci este o stare complexă de păcătoşenie. Înţelepciunea străveche precizează: „Drumul leneşului este ca un hăţiş de spini, dar cărarea celor fără prihană este netezită". (Prov. 15:19). Între lene şi o mulţime de alte păcate există o legătură directă, atât în latura materială, a vieţii, cât şi în cea spirituală, a slujirii Evangheliei. Nu la întâmplare, apostolul Petru accentuează cu tărie că doar aceeia care vor păşi cu râvnă pe toate treptele din scara virtuţiilor creştine (credinţa, fapta, cunoştinţa, înfrânarea, răbdarea, evlavia, dragostea de fraţi şi dragostea de oameni) vor putea să biruie spiritul de lene şi lipsa de rodire în lucrare. El afirmă:

> Căci, dacă aveţi din belsug aceste lucruri în voi, ele nu vă vor lăsa să fiţi nici leneşi, nici neroditori în ce priveşte deplina cunoaştere a Domnului nostru Isus Hristos. (2 Pet. 1:8).

Consacrarea, în sine, implică hărnicie în lucrarea Evangheliei iar lenea contrastează cu consacrarea şi îl descalifică pe omul chemat la slujirea divină. Numai slujirea cu hărnicie va îndeplini lucrarea Domnului şi va deschide larg perspectiva pentru răsplătirea dorită.

Cultivarea spiritului conlucrării, mărturia certă despre consacrare în lucrarea Evangheliei

Deşi chemarea şi înzestrarea Duhului Sfânt în lucrare este personală şi individuală, totuşi conlucrarea cu alţii chemaţi în lucrare rămâne unul din principiile de bază în slujirea Evangheliei.

Preocuparea stăruitoare a Domnului Isus a fost să pregătească ucenici pe care apoi să-i trimită făcându-i părtaşi în Sfânta Sa lucrare. În timp ce El ar fi putut să facă lucrarea şi singur, fiind adevăratul Dumnezeu, nici unul din slujitorii Evangheliei nu este chemat să facă o lucrare solitară. Toţi sunt chemaţi să promoveze conlucrarea. Numai lipsa de înţelegere a lucrării lui Dumnezeu face pe unii să păcătuiască, refuzând conlucrarea.

Natura profundă a Bisericii cât şi structura ei biblică indică spre conlucrare. Astăzi se vorbeşte tot mai mult despre paradigma trinitară a Bisericii după modelul Sfintei Treimi. Aşa cum Dumnezeu este o pluralitate, tot aşa şi

Biserica lui Hristos, care este Trupul Său, este constituită din totalitatea membrilor ei care sunt mădulare ale Trupului lui Hristos. Şi după cum una dintre caracteristicile relaţionale în Sfânta Treime este conlucrarea, tot aşa slujitorii consacraţi ai Evangheliei sunt provocaţi să respecte cu sfinţenie şi principiul conlucrării.

Varietatea darurilor spirituale şi limitările care caracterizează pe fiecare fiinţă umană sunt deasemenea motive pentru cultivarea conlucrării. Slujitorul sincer şi consacrat acestei lucrări va fi deplin conştient că lucrarea nu-i aparţine lui, că aceasta depăşeşte limitele competenţei sale, indiferent cât ar fi de dotat şi de harnic. Iar dorinţa sinceră de a vedea împlinită lucrarea, chiar mai bine decât poate să o împlinească el, îl va determina la conlucrare cu alţii.

Exemplul sclipitor de disponibilitate pentru conlucrare prezentat pe pagina Scripturilor este Barnaba, omul de bine, plin de har şi de credinţă. (Fapte. 11:19-26).

Trimis de către ceilalţi conducători de la Ierusalim la Antiohia, Barnaba sesizează si bogaţia de har, şi amploarea lucrării în această Biserică. Aşa cum menţionează Bruce, Barnaba şi-a dat seama că lucrarea depăşea posibilitatea sa de a supraveghea şi conduce singur asemenea lucrare. [10] Atunci a plecat la Tars să-l caute pe Saul care fusese convertit în urmă cu ceva timp. Barnaba a intuit că asemenea persoană ar putea deveni un bun colaborator în lucrarea măreaţă a Evangheliei. Faptul că nici gelozia şi nici invidia nu au fost lăsate să se cuibărească în inima lui Barnaba a făcut ca acesta să câştige meritul de a fi plasat pe orbita lucrării, cu cel mai de seamă apostol teolog al Creştinismului, apostolul Pavel. Slujitorii consacraţi cu adevărat nu numai că nu pierd aducând, instruind şi asezând şi pe altii în lucrare, ci prin această atitudine se dovedeşte şi mai mult consacrarea lor întrucât în felul acesta lucrarea se extinde spre parametrii doriţi.

4. Perspectiva binecuvântată a deplinei consacrări

Nu ar fi potrivită încheierea acestui articol fără a arunca şi o privire mai atentă asupra perspectivei consacrării în lucrarea Evangheliei. Consacrarea este un fapt profund, serios, costisitor, care implică, aşa cum s-a văzut, multe elemente cruciale. În acelaşi timp, adevărata consacrare are şi o strălucită perspectivă. Aceasta cuprinde atât o dimensiune vremelnică şi concretă, în timpul vieţii slujitorului, cât şi una veşnică, cu care se va întâlni cel în cauză după ce-şi va termina lucrarea.

[10] F.F. Bruce, *The New Internaţional commentary on the New Testament. ,,The Book of the Acts* "(Grand Rapids,Michingan W.M.B Eerdmans Pub.1983.p.240.

Dimensiunea vremelnică a perspectivei slujirii Evangheliei

Chiar în această viaţă vremelnică, trecătoare, consacrarea în lucrarea lui Dumnezeu are o măreaţă perspectivă. Cei ce se consacră lucrării Domnului au şansa să devină conlucrători cu El pentru folosul Împărăţiei cerurilor. Când Domnul Isus a chemat pe pescarii de pe Marea Galileii le-a spus: ,,Veniţi după Mine, şi vă voi face pescari de oameni". (Mat. 4:19). În faţa lor, împreună cu oferta chemării se deschidea şi o frumoasă perspectivă a devenirii. Ei vor deveni ,,pescari de oameni", oamenii care câştigă pe alţi oameni pentru Împărăţia lui Dumnezeu. Şi aceasta este o perspectivă nemaipomenită. Lucrul acesta nu se poate învăţa decât în şcoala Mântuitorului. Calificativul acesta nu se poate obţine decât în ucenicie la Marele Învăţător. Câştigătorul de suflete pentru ceruri devine numai acela care (con)lucrează în deplină consacrare faţă de Cel care a venit în scopul acesta aici pe pământ. Acţiunea aceasta nu-i de origine umană. Nu este vorba de a căştiga oameni pentru o anumită grupare religioasă, ci este vorba de Missio Dei, misiunea lui Dumnezeu la care poate deveni părtaş acela care se consacră Domnului în scopul acesta. O asemenea persoană va exclama împreuna cu Zinzendorf care a spus: ,,Bucuria mea, cât voi trăi, este să caştig suflete pentru Mielul lui Dumnezeu". Desigur, aceasta în urma unei cosacrări pasionale precum cea a lui John Knox, reformatorul scoţian care se ruga Domnului zicând: ,,Doamne, dă-mi Scotia, sau mor". [11]

Perspectiva vremelnică a consacrării este marcată profund şi de statutul de ,,prigonit". Atunci când Domnul Isus pregătea pe ucenici pentru a-i trimite în marea misiune de caştigare a sufletelor pentru Dumnezeu i-a atenţionat:

> Iată, Eu vă trimit ca pe nişte oi în mijlocul lupilor […] (Mat. 9:16).
> Veţi fi urâţi de toţi din pricina Numelui Meu, dar cine va răbda până la sfârşit va fi mântuit (Mat. 9:22).
> Robul nu este mai mare decât stă pânul său. Dacă m-au prigonit pe Mine, şi pe voi vă vor prigoni… (Io. 15:20).

Cei consacraţi lucrării Evangheliei n-ar trebui să uite niciodată că ei, ca şi Învăţătorul lor, au fost trimişi într-o lume străină, vrăşmaşă faţă de Împaraţia lui Dumnezeu, că ei constituie o provocare în această lume stăpânită de cel rău, şi că acesta va opune întregul său arsenal şi întreaga sa oştire împotriva lor. Adevăraţii slujitori ai Evangheliei consacraţi deplin acestei slujiri nu se pot aştepta la o primire bună şi la aprecieri din partea oamenilor. Chiar dacă intensitatea împotrivirilor faţă de lucrarea Evangheliei nu este aceeaşi pretutindeni în acelaşi timp, totuşi consacrarea deplină a acestei lucrări creează statutul de oameni nedoriţi în aceasta lume. Mai degrabă slujitorii consacraţi vor avea parte de o trăire de sacrificiu aşa cum bine afirma apostolul Pavel care a experimentat din plin această perspectivă a apostoliei pentru Hristos. El declară:

[11] Vasile Talpoş şi Daniel Mariş, *Evanghelismul Biblic*, (Bucureşti: Editura Universităţii Bucureşti, 2000), p.41.

Căci parcă Dumnezeu a făcut din noi, apostolii, oamenii cei mai de pe urmă, nişte osândiţi la moarte; fiindcă am ajuns o priveliste pentru lume, ingeri si oamenii (1 Cor. 4:9).

Tocmai acest fapt îi împodobeşte pe ei cu o ,,greutate veşnică de slavă" (2 Cor. 4:17).

Aceasta nu înseamna că nu există şi satisfacţii pentru slujitorii Evangheliei. Domnul Isus a promis însoţirea Sa în toate zilele, ei gustă din plin atât din bucuria propriei mântuiri cât şi din bucuria de a-i vedea pe alţii smulşi din împărăţia întunerecului şi sădiţi în Împaratia dragostei Fiului lui Dumnezeu. Acest fapt se realizează şi prin contribuţia lor. Ei însă nu se pot aştepta să fie apreciaţi de oameni sau răsplătiti de Domnul în această viaţă. Pentru ei perspectiva vremelnică se reduce la purtarea crucii pe urmele Domnului, la bucuria în nădejdea slavei.

Perspectiva eternă a consacrării în lucrarea Evangheliei

Dacă perspectiva vremelnică a consacrării în slujirea Evangheliei poate părea sumbră întrucât este umbrită de necazuri, prigoniri, povara crucii şi greutăţile interne şi externe, perspectiva veşnică este deosebit de sclipitoare. Slujitorul Evangheliei se indentifică perfect cu acel misionar care întorcându-se cu vaporul din misiune, unde îşi sacrificase familia şi sănătatea, a văzut că în port o fanfară era pregătită să facă o defilare de întâmpinare cu onoruri. Pentru un moment a gândit că toate acestea au fost pregătite pentru el, de ziua pensionării sale, ca onoruri de primire. A fost însă bruscat cu asprime de cei din garda regelui, care pregăteau debarcarea acestuia de pe vapor, el întorcâdu-se de la vânătoare. Misionarul s-a simţit umilit şi descurajat întrebându-se contrariat: De ce un om care se întoarce de la propriile plăceri să fie primit cu asemenea onoruri iar el care sacrificase totul pe câmpul Evangheliei să fie total neglijat? Răspunsul i-a venit din partea Duhului care îi şoptea în inima: ,,Tu încă nu ai ajuns acasă".

Da, perspectiva eternă şi strălucitoare a consacrării slujirii este pentru timpul când slujitorul ajunge acasă, pentru momentul când Domnul lui va reveni în slavă cu răsplătirile. Atunci când Petru a întrebat pe Domnul Isus despre răsplata celor care s-au consacrat total lucrării, Acesta i-a răspuns cu deplină certitudine:

> ,,Adevărat vă spun că, atunci când va sta Fiul omului pe scaunul de domnie al măririi Sale, la înnoirea tuturor lucrurilor, voi care M-aţi urmat, veţi şedea şi voi pe douăsprezece scaune de domnie, şi veţi judeca pe cele douăsprezece seminţii ale lui Israel. (Mat. 19:28).

În versetul următor, principiul se extinde şi în privinţa oricărei alte persoane care lasă totul şi-L urmează pe Domnul în consacrare, care va primi însutit şi va moşteni viaţa veşnică. Perspectiva răsplătiri, care este indiscutabilă, are în vedere faza din glorie a Împărăţiei lui Dumnezeu. Aici şi acum suntem pe

câmpul de luptă, pe ogorul de lucrare, în competiţia lucrării pentru Domnul. Întreaga preocupare şi concentrare în prezent, pentru un slujitor consacrat în lucrarea Domnului nu poate fi alta decât aceea pe care o prescrie apostolul Pavel spunând: „Dar tu fii treaz în toate lucrurile, rabdă suferinţele, fă lucrul unui evanghelist, şi împlineste-ţi bine slujba" (2 Tim. 4:5).

Urmarea naturală a unei asemenea slujiri şi a unei totale consacrări este cu siguranţă răsplătirea deplină în glorie şi strălucire. Pe cei ce vor învaţa pe mulţi să umble în neprihănire, îi aşteaptă strălucirea în glorie cu Mântuitorul lor, ca stelele pentru veci de veci. (Dan. 12:3).

Deşi această perspectivă se deschide în viaţa de dincolo şi este păstrată în ceruri, fiind descoperită la venirea Domnului în slavă, cei care au trăit o viaţă de adevărată consacrare pe ogorul Evangheliei pot întrezări încă de pe acest tărâm răsplătirea. Printre lacrimile încercărilor şi prin ceaţa greutăţilor vremelnice, potrivit cu chemarea şi cu felul în care şi-au îndeplinit consacrarea, fiecare va putea să spună:

-M-am luptat lupta cea buna - calitatea lucrării.
-Am sfârşit alergarea - finalul lucrării.
-Am păzit credinta - statornicia lucrării.
-Mă aşteaptă coroana - perspectiva lucrării.

Toate acestea pentru că slujirea a fost îndeplinită pentru Acela care este Domnul şi judecătorul cel drept, şi răsplătirea este de asemenea perspectiva oferită de El, Domnul gloriei, în credincioşia Sa.

Origini ale mişcării baptiste – secolul al XVII-lea

Conf. dr. Otniel Ioan Bunaciu
Facultatea de Teologie Baptistă
Universitatea din Bucureşti

Mişcarea baptistă nu a avut un întemeietor cum au fost: Martin Luther, Ioan Calvin sau John Wesley. John Smyth, cel care a întemeiat prima biserică baptistă în Olanda, nu a rămas Baptist până la sfârşitul vieţii sale şi Thomas Helwis, care a devenit conducătorul bisericii din Anglia a murit la scurt timp după fondarea acestei biserici. Din acest motiv şi datorită diversităţii care a existat încă de la început între diferitele grupări ale mişcării putem vorbi mai degrabă despre începuturi decât despre un început.

Există cel puţin trei opinii diferite care au fost propuse de către diverşi istorici baptişti cu privire la originea acestora. Una dintre opinii „cea îndrăzneaţă şi optimistă" (susţinută de către T. Crosby, G.H. Orchard, J.M. Cramp, W. Cathcart şi J.T. Christian) susţine că Baptiştii pot să îşi descopere originile la începutul erei creştine[12]. O altă poziţie susţine că Baptiştii sunt moştenitori ai anabaptiştilor (D. Benedict, R. Cook, T. Armitage, A Newmann, W. Rauschenbusch şi I. Bunaciu)[13]. O a treia opinie susţine că Baptiştii originează în tradiţia mişcărilor separatiste şi dizidente din Marea Britanie (W.H. Whitsit, A.H. Strong, J.H. Shakespeare and B.R. White). Prima informaţie cu privire la existenţa Baptiştilor este din Olanda unde un grup de dizidenţi din Anglia[14] s-au refugiat datorită persecuţiei.

[12] Istoricul baptist Benedict enumeră printre precursorii Anabaptiştilor pe: Novaţieni, Donatişti, Paulicieni, Paterini, Catari, Waldenzi şi Albigenzi prin care ajunge la Anabaptiştii germani. El consideră că aceste curente care s-au succedat din secolul al III-lea până în secolul al XV-lea au caracter evanghelic. Deşi aceste mişcări religioase au avut anumite doctrine se găsesc şi la Anabaptişti (cum ar fi botezul credinţei) au existat şi deosebiri importante între ele.

[13] Istoricii care consideră că Anabaptiştii sunt strămoşii Baptiştilor sunt de părere că Anabaptiştii sunt continuatorii curentelor evanghelice care au existat în Biserica Creştină de-a lungul veacurilor, sub diferite numiri, înainte chiar de Reformă. Atât istoricii Baptişti cât şi cei Luterani şi Reformaţi recunosc deopotrivă faptul acesta.
Astfel istoricul baptist A. H. Newman în cartea sa „Istoricul Bisericilor Baptiste din America" scrie: „Mişcarea anabaptiştilor din sec. al 16-lea a avut rădăcinile ei în grupările evanghelice din Evul Mediu, de la care şi-au însuşit felul de gândire, modul de viaţă creştină şi metodele lor de lucru". Aceeaşi părere o exprimă şi istoricul E. G. Leonard, în cartea sa „Istoria Universală a Protestantismului". Iată ce scrie el: „Moştenind şi reprezentând mişcările spirituale din Evul Mediu, Anabaptismul a avut multe puncte comune cu Luteranismul primar. Ca şi Luteranismul el vedea în Biserică gruparea răscumpăraţilor, a proclamat Sfânta Scriptură ca singura bază a credinţei creştine, şi a propovăduit preoţia universală". S-a deosebit de luteranism în vederile lui despre om, societate, stat şi sacramente.

Rădăcinile mişcării baptiste în mişcarea separatistă din Anglia şi legătura cu Menoniţii din Olanda

Începuturile mişcării separatiste din Anglia sunt legate de Robert Browne (1550-1633)[15] care a înfiinţat în anul 1581 la Norwich o biserică separatistă independentă care funcţiona în case particulare. În anul 1580 el a publicat o lucrare intitulată: *Tratat pentru Reforma fără a întârzia pentru Anie*[16]. În această lucrare el considera că biserica este un grup de credincioşi legaţi de Hristos prin legământ. În anul 1587 Robert Browne a scris o altă lucrare intitulată „*Patru cereri ale separării: Închinăciunea falsă, Slujirea falsă, Disciplina falsă şi Membralitatea falsă din Biserica Anglicană*". Datorită persecuţiei Browne a fost nevoit să se refugieze în Olanda. Deşi în final Browne s-a reîntors în biserica Anglicană, Separatismul a continuat să se dezvolte.

Browne a fost urmat de către Henry Barrow şi John Greenwood care au dus mai departe cauza înaintaşului lor. În anul 1586 Henry Barrow şi John Greenwood au fost închişi şi apoi au fost executaţi în anul 1593. În timp ce erau la închisoare, în 1592 preotul anglican Francis Johson a organizat biserica separatistă din Londra în anul 1592.

John Smyth (1570-1612) s-a născut în acest context. După ce a studiat la Cambridge a fost ordinat de către Episcopul Londrei ca preot în anul 1594. El a criticat aspru biserica Anglicană folosind un limbaj dur. Pentru criticile aduse bisericii Anglicane Smyth a fost închis de câteva ori.

În anul 1606 lui Smyth i s-a interzis să predice în biserica din localitatea în care locuia (Gainsborough regiunea Midlands) în ciuda faptului că membrii bisericii îl rugau să vorbească ori de câte ori lipsea preotul. Smyth a părăsit biserica Anglicană şi s-a ataşat bisericii separatiste în care se afla Thomas Helwis. În urma expulzării din ţară a Separatiştilor de către regele Iacob I grupul lui Smyth şi Helwis s-a refugiat la Amsterdam, în Olanda unde au organizat o biserică separatistă engleză.

În Amsterdam gruparea a intrat în legătură cu Menoniţii şi au observat că aceştia practicau botezul pe baza mărturisirii credinţei. În anul 1606 Smyth a ajuns la convingerea că botezul trebuie să fie aplicat numai credincioşilor care mărturisesc credinţa. Datorită acestei convingeri s-a hotărât desfinţarea bisericii. Aceasta a fost reînfiinţat după ce Smyth s-a auto-botezat şi apoi a botezat alte 40 de persoane. Acest botez a fost făcut prin stropire. Botezul lui Smyth a

[14] Aceşti dizidenţi (dissenters) au fost dintre Puritanii care s-au împotrivit Reformei incomplete din cadrul Bisericii Anglicane. Unii dintre ei s-au numit Independenţi considerând că biserica locală trebuie să fie autonomă şi să aibă o conducere proprie formată din Pastori (sau Prezbiteri) şi Diaconi. O altă au fost Separatiştii deoarece doreau să se separe de Biserica Anglicană considerând că reformarea acesteia nu mai este posibilă.

[15] Supranumit şi „tulburător de biserică".

[16] Robert Browne, *A Treatise for Reformation without Tarrying for Annie.*

revoltat creştini din tot spectrul de biserici protestante. B.R White remarcă: „Când ştirea s-a răspândit a stârnit, aşa cum Smyth trebuie să fi ştiut, un cor de oroare şi şoc din toate părţile spectrului evanghelic de la Episcopali la Separatişti"[17] În apărarea sa Smyth a afirmat că absenţa unei biserici adevărate făcea necesar un act radical cum a fost auto botezarea sa pentru a începe din nou biserica.

Smyth a publicat în anul 1608 un volum intitulat: „*Deosebirile din bisericile separatiste*". Aici el a vorbit despre: liturghie, închinăciune, rolul şi scopul slujitorilor şi suportul financiar al bisericilor. Smyth a insistat asupra: închinăciunii adevărate – care trebuie să fie din inimă şi nu din cărţi – rugăciunii, cântării psalmilor considerând că închinarea trebuie să fie caracterizată de spontaneitate. El era împotriva folosirii cărţii de rugăciuni din Biserica Anglicană. În privinţa dărniciei Smyth considera că aceasta face parte din închinăciune şi de aceea necredincioşii nu puteau participa. Cu privire la slujitorii bisericii Smyth considera că există două categorii: Pastori şi Diaconi.

Curând, datorită firii sale neliniştite Smyth[18] a început să regrete că s-a auto-botezat şi a căutat o afiliere cu Menoniţii. Thomas Helwis împreună cu un grup mic de credincioşi au continuat comunitatea formată din care l-au exclus pe Smyth (el a murit în luna august 1612).

În aceste condiţii s-a înfiinţat prima biserică baptistă în limba engleză în Olanda. Helwys însoţit de o parte din membrii grupului au hotărât să se întoarcă în Anglia. În anul 1611 au întemeiat o biserică baptistă în Londra la Spitalfields. Această primă mişcare baptistă din Anglia a fost cunoscută sub numele de Baptişti Generali[19].

Baptiştii din Anglia

Baptiştii generali

Baptiştii Generali s-au numit aşa datorită convingerilor lor arminiene în ce priveşte înţelegerea mântuirii. În anul 1612 Thomas Helwis a scris o carte intitulată „*Scurtă declaraţie asupra misterului nedreptăţii*"[20] în care pe lângă un atac puternic la adresa Bisericii Anglicane făcea şi o apărare a libertăţii religioase. El a adresat un exemplar din acestă carte regelui Iacob I însoţită de un apel la toleranţă[21]. Regele nu a primit cu entuziasm mesajul lui Helwys şi a dispus arestarea şi întemniţarea acestuia. Helwys a fost închis în închisoarea Newgate unde a şi murit în anul 1916.

[17] B.R. White, "The Frontiers of Fellowship between English Baptists, 1609-1660," *Foundations* 11 (iulie-septembrie 1968): 245

[18] Se pare că Smyth a fost o persoană foarte schimbătoare. La început a fost Anglican, apoi Puritan, apoi Separatist, apoi Baptist şi apoi Menonit. Cu ocazia fiecărei schimbări el considera că s-a schimbat spre mai bine.

[19] General Baptists

[20] Thomas Helwis, *A Short Declaration of the Mysterz of Iniquity*

[21] Vezi pagina 4.

Helwys a fost urmat de către John Murton care împreună cu un alt membru al bisericii Leonard Busher au continuat să scrie apărând libertatea religioasă.

În jurul anului 1620 pe lângă biserica din Londra s-au înfiinţat biserici Baptiste Generale la: Lincoln, Coventry, Salisbury and Tiverton. Creşterea acestora fost importantă, aşa că în anul 1650 erau peste 47 biserici.

Între Baptiştii englezi şi Menoniţii olandezi a existat pentru mai multă vreme o corespondenţă dar aceasta nu a dus la medierea diferenţelor din tre cele două grupări care au rămas în părtăşie dar separate.

În dialogul său cu Meoniţii, John Smyth a formulat o Mărturisire de credinţă personală în anul 1608 şi una în anul 1611. Helwys a luat şi el parte la formularea mărturisirii din 1611 (*O declaraţie a credinţei poporului englez care a rămas în Amsterdam, Olanda*[22]). În Anglia, Baptiştii Generali au formulat câteva Mărturisiri de credinţă în momente critice ale dezvoltării lor (1651, 1660, 1679, 1691, 1704). Un alt mod de afirmare a identităţii Baptiştilor din Anglia a fost prin încercarea de a clarifica diferenţele dintre aceştia şi Menoniţi. Astfel, mijlocul secolului al XVII-lea mulţi Baptişti Generali au acceptat o declaraţie doctrinară numită „Cele şase principii" declaraţie întemeiată pe textul din Epistola către Evrei 6:1,2.[23] În jurul anului 1644 şi Baptiştii Particulari au acceptat „Cele şase principii". Nu toţi Baptiştii Generali au fost însă de acord cu „Cele şase principii" şi deşi s-a ajuns la un compromis potrivit căruia se folosea atât „Mărturisirea de credinţă din 1660 şi „Cele şase principii" în cele din urmă înţelegerea nu a rezistat şi a dus la formarea unei adunări separate a Baptiştilor de Şase Principii în anul 1690[24].

Baptiştii Generali au preţuit părtăşia dintre adunări şi au acordat importanţă Asociaţiilor locale de biserici şi Adunării Generale. Deoarece au acordat o autoritate destul de mare organizaţiilor menţionate uneori s-a ajuns la abuzuri din partea acestora. După anul 1689 activitatea Baptiştilor Generali a intrat în declin.

Baptiştii particulari

Baptiştii Particulari au primit acest nume datorită faptului că susţineau doctrina calvină a predestinării potrivit căreia Isus a murit numai pentru cei aleşi. Mişcarea a apărut din cadrul mişcării de Independenţi şi Congregaţionalişti din Londra. O biserică Independentă a fost înfiinţată în cartierul Southwark din Londra. Biserica se mai numea şi biserica „Jacob-Lathrop-Jessey" în cinstea primilor trei păstori: Henry Iacob, John Lathrop şi Henry Jessey. Jacob Henry (1563-1624) a studiat la Oxford şi a fost ordinat în cadrul Bisericii Anglicane. În timpul unei călătorii în Olanda se pare că l-a întâlnit pe Robert Browne şi a devenit un simpatizant al Separatiştilor motiv

[22] A Declaration of the Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland

[23] Una din practicile stabilite în "Cele şase principii" a fost punerea mâinilor peste cei botezaţi şi peste cei încredinţaţi cu o lucrare de slujire în cadrul adunării.

[24] Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, 222.

pentru care a şi fost întemniţat pentru o vreme într-o închisoare locală în anul 1603.

În acelaşi an a semnat „petitia milinari“ cerând reforme în Biserica Anglicană şi mai multă toleranţă. Jacob Henry a continuat lucrarea reformatoare iar în anul 1616 a înfiinţat împreună cu alţi separatişti biserica independentă din Southwark. Jacob a slujit biserica timp de 9 ani după care a plecat în Virginia şi a fost urmat de către John Lathrop care a păstorit biserica timp de alţi nouă ani. În urma întemniţării acestuia în anul 1632 a fost urmat de către Henry Jessey.

În anul 1633 mai mulţi membri din această biserică sub conducerea lui Samuel Eaton şi Richard Blunt au ajuns la convingerea că botezul credinţei prin scufundare este forma pe care o învaţă Sfânta Scriptură. Ulterior acestor lideri li s-au adăugat William Kiffin şi John Spilbury. Astfel s-a constituit prima biserică creştină a baptiştilor particulari.[25] În general numele de baptişti a fost dat acestor credincioşi de cei care îi duşmăneau. Ei preferau numele de frate dar criticii lor i-au numit anabaptişti şi baptişti pentru a crea o imagine defavorabilă mişcării. Baptiştii Particulari au încercat să îşi definească identitatea teologică formulând în anul 1644 prima lor Mărturisire de credinţă[26]. Aceasta a devenit un standard pentru Baptiştii calvinişti din Anglia şi mai târziu din Lumea nouă.

După perioada de libertate religioasă de care s-au bucurat în timpul Războiului civil şi al Protectoratului lui Oliver Cromwell, Baptiştii din Anglia au suferit persecuţii mai ales datorită faptului că unii dintre ei au participat în mişcarea *A cincea monarhie*. Aceasta era o mişcare radicală cu idei milenariste care credea în iminenta insaurare a conducerii lumii de către Dumnezeu potrivit datelor pe care credincioşii le propuneau în urma interpretării cărţii Daniel. Temându-se de anarhie Oliver Cromwell a prigonit mişcarea arestând liderii şi desfinţând adunările.

O altă dezvoltare între Baptiştii din Anglia a fost apariţia Baptiştilor de ziua a şaptea. Dezbaterea cu privire la adevărata zi de închinare pentru creştini, duminica sau sâmbăta (ziua Sabatului evreiesc) a avut loc şi în cadrul Bisericii Anglicane. Cartea *Doctrina despre Sabat* a lui Nicolas Bownde a fost interzisă de către biserica naţională dar dezbaterea a continuat între Puritani. Se pare că la sfârşitul anilor 1650 au existat cel puţin două biserici Baptiste de ziua a şaptea în Anglia[27].

[25] Grupul de credincişi care a rămas în biserica independentă a fost conduşi de Lăudat-fie-Domnul Barebone. Credincioşii se întâlneau în casa lui Barebone numită şi „încuietoarea şi cheia”. Barebone mai avea doi fraţi şi toţi trei au decis să îşi schimbe numele ca mărturie creştină. Se spune că un frate se numea Hristos-a-venit-în-lume-ca-să-mântuiască Barebone şi celălalt Dacă-Hristos-nu-a-murit-tu-ai-fost-condamnat Barebone.

[26] Se pare că aceasta a fost inspirată de Mărturisirea de credinţă separatistă din anul 1596.

[27] Bill Leonoard *Baptist Ways*, Judson Press, Valley Forge (2003), p.34.

Persecuţiile celor care nu s-au conformat (nu au acceptat Biserica Anglicană) au continuat sub diferite forme[28]. Baptiştii din Anglia au câştigat un grad mai mare de toleranţă în timpul lui Iacob al II-lea iar din punct de vedere legal toleranţa a fost câştigată prin promulgarea *Actului de toleranţă* din anul 1689.

Începuturi în America de Nord

În America de Nord baptiştii au cunoscut o dezvoltare rapidă. Istoria acestei dezvoltări poate fi împărţită în trei perioade. Prima perioadă este cea colonială care a avut loc între anii 1620-1776. A doua perioadă a fost perioada expansiunii misionare între anii 1776-1845. Ultima perioadă poate fi considerată a fi început în vremea războiului cu Mexic până în zilele noastre.

Primele încercări misionare creştine au fost făcute de către coloniştii spanioli care au încercat să implanteze catolicismul fără a avea un success prea mare. Ei au fost urmaţi de exploratorii francezi secondaţi de călugării iezuiţi dar nici ei nu au avut un success foarte mare.

Printre emigranţii care au început să vină în America (coloniile din America de Nord au dobândit independenţa între 1776-1787) s-au aflat foarte mulţi europeni care fuseseră prigoniţi în ţările din care veneau pentru credinţa lor religioasă. Unii dintre aceştia erau dizidenţi din Anglia şi alţii hughenoţi din Franţa şi Olanda. Hughenoţii francezi erau de origine calvină dar s-au integrat cu reformatorii olandezi sau în alte religii protestante. Emigranţii englezi erau în majoritate nonconformişti aparţinând în principal fie congregaţionaliştilor, baptiştilor sau prezbiterienilor. Toate aceste grupări împărtăşeau doctrina separării bisericii de stat. Coloniştii care au venit în America s-au aşezat în Noua Anglie şi majoritatea erau calvini motiv pentru care au introdus principiul aplicat la Geneva de către Calvin şi anume că drepturile civile sunt subordonate calităţii de membru al bisericii. Astfel numai membri bisericii aveau dreptul de a vota şi de a gestiona treburile publice. Totodată se puteau lua măsuri disciplinare severe împotriva celor care încalcau ordinea publică şi chiar disciplina bisericească. Este interesant că aceşti puritani englezi, care au militat pentru libertate religioasă pentru ei în Anglia au ajuns ca în colonia Noua Anglie să refuse aceast libertate altora.

Roger Williams şi biserica din Providenţa

Roger Williams s-a născut în anul 1600 în familia unui comerciant. A studiat teologia la Universitatea din Cambrige şi se pare că avut un talent deosebit pentru învăţarea limbilor străine. Deoarece a dobândit convingeri separatiste a decis să emigreze în America pentru a scăpa de persecuţia din Anglia. Aici el a ajuns la Boston, în anul 1631 şi a acceptat poziţia de păstor. Foarte curând a început să fie nemulţumit de organizarea teocratică din Colonie.

[28] De exemplu cunoscutul autor John Bunyan, Pastor al bisericii din Bedford a fost închis timp de 12 ani (1660-1672) în timpul acestei persecuţii.

Datorită împotrivirii exprimate faţă de impozitul ecleziastic şi a faptului că era un apărător al ideii că terenurile folosite de colonişti trebuie cumpărate de la indieni Williams a fost învinuit de vederi anabaptiste. Opinia lui sa că terenurile indienilor ar trebui cumpărate venea ca o împotrivire faţă de un decret al regelui Angliei prin care acesta decidea că terenul din coloniile americane este al său deoarece deţinătorii de drept ai terenului adică indienii erau păgâni. Williams conisdera că din moment că indienii sunt proprietarii legitimi ai acestor terenuri motiv pentru care acestea ar trebui cumpărate.

Datorită atitudinii sale în ianuarie 1635 autorităţile autorităţile au vrut să îl aresteze şi să-l îmbarce pentru a-l trimite înapoi în Anglia. Williams a aflat de planurile autorităţilor şi împreună cu câţiva credincioşi au fugit dejucând astfel planul acestora. În perioada în care au fugit de autorităţi grupul a suferit de foame şi frig şi au fost ajutaţi de indieni care i-au primit bine (Williams cunoştea limba indienilor).

Primăvara ei au cumpărat un teren de la indieni şi au întemeiat colonia Providenţa. Oraşul a fost incorporate în anul 1638 şi a adoptat o constituţie După obţinerea din partea regelui Angliei a unei care (în anul 1644) pentru fondarea statului Rhode-Island, oraşul Providenţa a devenit capitala primului stat care garanta libertatea religioasă.[29] Williams nu era Baptist dar era convins că există o legătură directă între botezul copiilor şi legătura dintre biserică şi stat, legătură pe care o critica.

Prin studiul Bibliei grupul a decis să se conformeze poruncilor lui Hristos şi să se separe de modelul creştinătăţii existent în colonii. Astfel, în luna martie a anului 1639 Williams l-a botezat pe Ezechiel Holiman care era un vechi membru al bisericii sale după care Holiman l-a botezat pe Williams iar acesta a botezat încă 11 persoane. Astfel a fost întemeiată una din primele comunităţi baptiste din America.

Roger Williams a fost întotdeauna convins că doctrina şi practica baptistă sunt cele mai apropiate de învăţătura Noului Testament dar datorită temperamentului său neliniştit el a ajuns să se îndoiască de valabilitatea botezului pe care l-a primit deoarece considera că în înfăptuirea acestuia nu s-a respectat succesiunea apostolică. Pentru acest motiv el a părăsit biserica şi a devenit un „căutător“, nefiind ataşat de nici un grup religios. El nu s-a mai interesat nici de afacerile publice ale coloniei dar a lucrat pentru evanghelizarea altor colonii precum şi a indienilor fiind totodată autor a numeroase cărţi cu subiecte diferite.

Deşi Roger Williams a fost Baptists numai timp de un an, principiile propuse de el au rămas importante pentru baptişti şi au devenit aspecte specifice ale credinţei baptiste. Totodată el a întemeiat misiunea printre indieni, s-a opus vânzării de arme şi băuturi alcoolice acestora şi s-a luptat ca pământurile de la indieni să fie luate numai prin cumpărare şi pe baza unei înţelegeri. Deoarece a învăţat câteva limbi ale indienilor a reuşit să le folosească în predicare şi chiar

[29] Vezi pagina 5.

în arbitrarea disputelor dintre indieni. Mesajul său promova absoluta libertate pentru toţi, separarea bisericii de stat. Pentru a susţine această poziţie el a folosit un exemplu foarte sugestiv referindu-se la cele două table ale lui Moise. Pe prima tablă se găsesc relaţiile omului cu Dumnezeu, iar pe tabla a doua se găsesc relaţiile dintre oameni. După opinia sa statul şi magistraţii trebuie să se ocupe cu judecarea relaţiilor dintre oameni, care sunt expuse pe tabla a doua. Roger Williams a fost un adept al democraţiei motiv pentru care în prima colonie înfiinţată de el s-a introdus principiul democratic în conducerea statului.

John Clarcke şi biserica din Newport

Deşi istoricii dezbat dacă Providenţa sau Newport a fost prima biserică baptistă din America se pare că primul botez prin imersiune a avut loc la Newport. Se pare că cel care a introdus practica a fost Mark Lucar un emigrant din biserica baptistă particulară din Spilsbury, Londra.[30] Conducătorul comunităţii baptiste înfiinţate în Newport, Rhode Island a fost John Clarke (1609-1676) care s-a născut în localitatea Westhorpe din regiunea Suffolk a Angliei. El a fost un om educat ca medic şi a emigrat în America în anul 1637 împreună cu soţia. Iniţial s-au stabilit la Boston dar nu au rămas mult timp aici pentru că au fost învinuiţi de anabaptism. În anul 1938 s-a mutat în Rhode-Island, a fondat oraşul Portsmouth şi a devenit conducătorul adunării separatiste de acolo. În anul 1939 cu ajutorul lui Williams fondat oraşul Newport pe teren cumpărat de la indieni. În anul 1644 adunarea condusă de Clarcke era în mod evident baptistă deşi există opinii că biserica ar fi putut deveni baptistă încă din anul 1641.[31]

Convingerile sale religioase erau ale baptiştilor particulari. Clarcke a rămas păstor al Bisericii New-Port până la moarte sa în anul 1676 cu excepţia unei perioade (1652-1664) când s-a reîntors în Anglia pentru a încerca să obţină drepturi legale pentru colonie. Aici el a fost nevoit să râmînă timp de 12 ani perioadă în care predicat, a practicat medicina şi a avut ocazia să reprezinte comunitatea Newport în Parlament. În cele din urmă colonia a primit drepturile legale la 8 iulie 1663 devenind practic primul stat în care libertatea religioasă era garantată tuturor.[32] Documentul afirma că cetăţenii din Rhode Island "au declarat în mod liber că este foarte mult în inima lor (dacă li se permite acest lucru) să conducă un experiment plin de viaţă în care un stat civil înfloritor să se întemeieze şi să se menţină… cu o libertate deplină a conştiinţei religioase."[33]

În biserica din Newport au apărut şi probleme disciplinare deoarece pe lângă John Clarke şi majoritatea membrilor bisericii care erau baptişti

[30] Bill Leonoard *Baptist Ways*, Judson Press, Valley Forge (2003), p.76.

[31] Leon McBeth, *The Baptist Heritage*, Broadman Press, 1987, p.138

[32] Bill Leonard citează în volumul său (p.76) pe istoricul Carl Bridenbaugh care consideră că Rhode Island a fost „primul stat secular din vremurile moderne" şi a anticipat astfel dezvoltările ulterioare care au dus la formarea Amercii moderne.

[33] Bill Leonoard *Baptist Ways*, Judson Press, Valley Forge (2003), p.76.

particulari se găseau şi membrii care erau baptişti generali. Aceştia mai erau numiţi şi "baptişti de şase principii" datorită insistenţei lor asupra celor şase principii din *Epistola către Evrei 6:1-2*. Totodată baptiştii particulari nu susţineau punerea mâinilor peste noii convertiţi şi această practică a devenit semnul vizibil al deosebirilor dintre cele două grupări. O altă deosebire consta şi în modul în care foloseau cântare în închinare.

În anul 1665 biserica din New-Port s-a divizat când 21 de membri s-au separat şi au format biserica baptiştilor generali. Williams Vaugham a condus schisma şi a slujit apoi ca păstor. După câţiva ani ei au mai format două sau trei biserici. În anul 1697, James Clarke, nepotul lui John Clarke a fost ordinat ca păstor al acestor biserici.

O altă schismă a apărut în anul 1671 cu privire la ziua de închinăciune şi anume dacă aceasta trebuie să fie ţinută duminica sau sâmbăta. Stephen Mundfond a fost numit primul baptist de ziua a şaptea în America. El a venit la New-Port în anul 1665 s-a ataşat de biserică şi a început să propovăduiască punctul său de vedere cu privire la ziua de sâmbătă. Fiind un om stăruitor a câştigat câţiva adepţi pentru idea lui. La început aceştia nu au părăsit biserica ci se închinau în ziua întâia împreună cu toşi membri şi apoi se închinau şi în ziua a şaptea. Probleme mai serioase au apărut când sabatarienii nu au mai venit la închinăciune în ziua întâia. Astfel în anul 1671 grupul s-a despărţit de biserică şi au devenit Baptişti Sabatarieni.

În anul 1670 baptiştii generali se adunau periodic în Rhode-Island pentru părtăşie şi zidire personală. Se presupune că aceasta ar fi fost prima asociaţie baptistă din America dar nu sunt evidenţe formale cu privire la existenţa unei organizaţii.

Dezvoltare şi persecuţie

Între timp s-au organizat şi alte biserici şi timp de mai bine de un secol credinţa baptistă s-a răspândit în America de Nord şi datorită prigoanelor deşi bisericile majoritare erau protestante, anglicane, calviniste şi prezbiteriene. Baptiştii reprezentau ramura de stânga a protestantismului şi au consituit o minoritate prigonită mai ales în Noua Anglie. Printre cei prigoniţi poate fi amintit Henry Dunster, primul preşedinte al universităţii Harward, care a fost destituit pentru că a negat valabilitatea botezului copiilor mici. El a înfiinţat prima biserică baptistă din Boston în anul 1665. Situaţia aceasta dificilă a durat până în anul 1688 dată când în Anglia revoluţia a instaurat o monarhie constituţională. Cu această ocazie s-a acordat libertate religioasă tuturor creştinilor în afară de catolici, măsură care s-a extins în anul 1691 şi în coloniile engleze din America.

Persecuţiile la care au fost supuşi baptiştii au favorizat răspândirea lor. Un asemenea exemplu este refugierea unor membri din biserica baptistă din Boston la Kiterim. De aici ei au intrat în Carolina de Sud unde au fondat la Charleston prima biserică baptistă în sudul Statelor Unite ale Americii. De asemenea, în

colonia Pensylvania formată din Quaqeri s-au refugiat mulţi baptişti din teritoriile învecinate. Aici au avut libertate putând să se dezvolte potrivit credinţei lor. Mai tărziu în această parte a Americii au venit mulţi emigranţi baptişti din Ţara Galilor.

Încheiere

Mişcarea baptistă a făcut parte dintr-o tendinţă care a anticipat în unele aspecte modernitatea. Atitudinea avangardistă nu a fost intenţionată ci a fost rezultatul convingerii că Dumnezeu s-a descoperit omului în Isus Hristos şi de aceea omul trebuie şi poate să trăiască în ascultare de Isus Hristos, călăuzit fiind numai de Sfânta Scriptură. Poate că uneori optimismul baptiştilor şi al tuturor celor care au urmat acest mod de gândire s-a dovedit a fi prea mare în contextul complex şi nuanţat al societăţii umane dar această viziune nu a părăsit niciodată spiritul credincioşilor creştini baptişti. Ea este exprimată prin expresia: Biblia plus – minus nimic.

Preocuparea faţă de identitatea confesională poate să pară anacronică într-un veac al globalizării în care toate eforturile se depun pentru a integra diferitele identităţi în una comună. În mod cert, lumea modernă, nu apreciază tendinţe de tipul celor confesionale încercând deoarece acestea nu par să promoveze dialogul şi înţelegerea reciprocă. Lucrarea de faţă nu este scrisă dintr-o preocupare sectară ci din dorinţa de a face cunoscută contribuţia pe care mişcarea baptistă a adus-o în Creştinism. Această contribuţie nu este o inovaţie ci o provocare de întoarcere la sursă adică la Scriptură ca singura autoritate unde omul poate găsi mărturia descoperirii de sine a lui Dumnezeu.

Problematica religioasă este una importantă chiar şi într-un veac al globalizării deoarece omul regăseşte în religie sfera unde poate apela la noţiunea de adevăr. Se poate observa astăzi că şi omul secularizat pentru care aparent religia nu înseamnă mai mult decât o tradiţie de obiceiuri, în momentele în care identitatea sa este provocată este gata să adopte discursul religios şi odată cu el identitatea propusă de acesta. Este elocventă şi totodată dramatică experienţa fostei Yugoslavii unde după zeci de ani de comunism şi ateism oamenii au descoperit peste noapte că de fapt identitatea lor este întemeiată în diferite religii (Islam, Creştinism) sau confesiuni creştine (Catolicism, Ortodoxie).

Argumente în favoarea teoriei ştiinţifice a proiectării inteligente a universului

Conf. dr. Ioan Străinescu
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Rezumat : In ultimii 20 de ani, ideea proiectării inteligente a universului şi în special a fiinţelor vii a cunoscut o puternică audienţă atât în cercurile ştiinţifice cât şi în cele filozofice. Acest interes se datorează faptului că dezvoltarea în ultimii ani a informaticii, fizicii, astronomiei şi în special a biologiei statistice a arătat că sistemul solar în special, dar şi pământul, inclusiv cu atmosfera şi litosfera sa (inclusiv proprietăţile moleculei de apă) au fost special proiectate pentru beneficiul uman (asigurarea vieţii pe pământ şi în special a vieţii umane). In plus structurile ADN-ului şi respectiv a aminoacizilor în structura unei proteine, reprezintă limbaje realizate prin diferite coduri, care conţin evident informaţii complexe. Aceste informaţii au putut fi transferate în memoriile ADN de către un proiectant şi tot mai mulţi savanţi şi filozofi înclină să accepte că asemenea informaţii complexe nu au putut fi înmagazinate în mod aleatoriu. Prin metoda de inferenţă *abductivă,* se întrevede în viitor trecerea de la modelul creaţionist ştiinţific la o *teorie ştiinţifică a creaţiei*.

1. Scurt istoric.

Ideea creaţiei a fost puternic susţinută de majoritatea oamenilor de ştiinţă de la sfârşitul secolului al XIX, printre care: Robert Boyle, Michael Faraday, James Clerk Maxwell, Gregory Mendel şi Louis Pasteur. Lista poate fi extinsă cu: Virchow, Cuvier, Agassis, Morse, Dalton, Isaak Barow şi Seth Ward fondatorii Societăţii Regale din Marea Britanie.

Mulţi ani după apariţia tratatului *Principia* al lui Newton, care prezenta legile mecanice care operează în univers, majoritatea filozofilor şi a oamenilor de ştiinţă a acceptat viziunea ştiinţifică a universului conceput de o inteligenţă, un Creator. De altfel Isaac Newton a scris : „This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being”

In momentul în care baza creştină a ştiinţei a fost uitată (sau în sfârşit a fost ignorată), au apărut idei care au căutat să evite necesitatea unui Creator pentru începuturi sau în prezent pentru menţinerea legilor de guvernare ale universului.

Astfel în timpul lui Spinoza şi Kant universul a fost considerat "închis". In concordanţă cu Kant, nu mai trebuie să gândim că Dumnezeu trebuie să mai intervină. “Funcţia providenţială a lui Dumnezeu a fost separată şi închisă în rai, astfel că ştiinţa şi religia există şi funcţionează separat”.

In ultimii 100 de ani de după apariţia lucrărilor de baza ale lui Darwin, oamenii de ştiinţă şi respectiv filozofii au acceptat punctul de vedere naturalist

că oamenii ca şi fiinţele vii sunt produsul aleator al forţelor care acţionează pe pământ şi în întregul cosmos. Ideea de proiectare inteligentă a fost exclusă de Darwin din biologie, argumentând că selecţia naturală produce o aparentă proiectare inteligentă în cazul organismelor vii. Savanţii au fost aşa de surprinşi de regularitatea naturii încât au reuşit să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu natura.

Metodele tradiţionale ale ştiinţei şi necesităţile pragmatice ale tehnologiei, care acompaniază expansiunea ştiinţei, au dus la dezvoltarea vertiginoasă a ştiinţei în ultimul secol. Astfel marile descoperiri in teoriile cuantică şi ale relativităţii în fizică, decodificarea ADN-ului, procesul eredităţii, descoperirile din medicina moleculară şi mai ales revoluţia din domeniul computerelor a readus în atenţia tuturor problema proiectării (designului) întregului cosmos şi în special a fiinţelor vii, inclusiv a omului.

In prezent proeminenţi oameni de ştiinţă acceptă ideea de proiectare a universului. Au apărut în ultimii ani un număr impresionant de cărţi şi articole ştiinţifice în această direcţie. Desigur, influenţele cele mai mari în acceptarea conceptului de proiectare a universului, le-au avut descoperirile din cadrul microbiologiei, cercetările din domeniu biologiei statistice şi respectiv din domeniul informaticii.

Astfel, odată cu sporirea cunoştinţelor despre complexitatea biologică a apărut un impas pentru evoluţionişti în explicarea teoriei originii fiinţelor vii pe cale naturalistă evoluţionistă, aşa cum a s-a arătat cel mai elocvent în cartea editată de Charles TAXON şi colectiv [1]. Desigur cea mai mare problemă o ridică originea cantităţii masive de informaţie cuprinsă în codurile genetice ale fiinţelor vii. In ciuda speculaţiilor făcute de naturalişti, în prezent biologiştii profesionişti ca şi matematicienii şi biologii statisticieni sunt tot mai convinşi că prezenţa vieţii pe pământ se datorează unui proiect inteligent.

2. Metoda de inferenţă abductivă

Metodele de inferenţă clasice, în ştiinţă sunt [2]:

- Metoda de inferenţă inductivă;
- Metoda de inferenţă deductivă.

Raţionamentul inductiv

Prin raţionamentul inductiv, gândirea umană poate detecta similarităţile sau / şi diferenţele fenomenelor naturii sau a obiectelor din natură sub forma unor formulări generale.

Acest raţionament este un model de gândire umană care este folosit cu precădere în ştiinţele empirice şi care constă într-o inferenţă (operaţie a gândirii prin care se trece de la un enunţ la altul) de la enunţuri singulare (descrieri, observaţii, experimente, calcule făcute cu anumite mărimi, generalizări), la enunţuri universale, la ipoteze sau teorii.

Referitor la raţionamentul inductiv, au apărut o serie de critici printre care cea lui Karl R.Popper [3] care susţine: "Este însă departe de a fi ceva de la

sine înţeles că suntem îndreptăţiţi să inferăm enunţuri universale din enunţuri singulare, oricât de numeroase ar fi acestea...".

Au apărut o serie de discuţii între logicieni şi filozofi referitor la: "dacă şi în ce condiţii sunt îndreptăţite raţionamentele inductive?". In matematică inducţia completă este în general acceptată fără alte observaţii.

Raţionamentul deductiv

Prin raţionamentul deductiv se pot obţine noi concluzii sau relaţii din generalizări mai extinse. In ultimii 150 de ani, acest raţionament a fost mult mai puţin utilizat în comparaţie cu perioada Evului Mediu. Totuşi un exemplu deja clasic de utilizare a raţionamentului deductiv este obţinerea ecuaţiei diferenţiale a lui Schrodinger pentru deplasarea unui electron după o singură direcţie, de exemplu axa x, în 1926. El a pornit de la ecuaţia hamiltoniană care descrie variaţia temporară a diverselor amplitudini dar care este foarte complexă şi a obţinut o relaţie relativ simplă, dar foarte utilă pentru fizicieni care a dus la realizarea semiconductoarelor industriale de tipul diode, transistoare, tiristoare etc.

Adesea raţionamentul deductiv a fost considerat ca opus raţionamentului inductiv.

Cel mai important lucru este că cele două raţionamente împreună formează cele două faze clasice ale cunoaşterii umane. Aceste raţionamente utilizează axioma [2]: O cauză poate avea mai multe efecte, dar nici un efect nu poate fi mai mare cantitativ şi / sau calitativ cauzei sale. Efectul este totdeauna retardat cauzei sale. Prin cele două raţionamente prezentate mai sus, totdeauna cunoscând cauza se determină efectul.

Raţionamentul abductiv

Acest raţionament a fost definit prima oară în 1870, şi reprezintă o inferenţă prin experienţa umană. Metoda de lucru abductivă este aplicabilă de obicei în ştiinţele istorice, şi ea analizează invers plecând de la efect (fenomen) spre cauză. Această metodă de lucru redescoperită de curând este în prezent mult analizată şi utilizată de oamenii de ştiinţă implicaţi în domeniile de studiu al ştiinţelor istorice, inclusiv cele referitoare la origini, dar şi de alte ştiinţe moderne, printre care justiţia penală.

In continuare sunt prezentate câteva aplicaţii ale metodei abductive de inferenţă [4] prin care analizând anumite efecte se pot estima cu o anumită probabilitate cauzele care le-a produs, şi aceasta pe baza experienţei acumulate de specialiştii din domeniile analizate:

In prezent, pentru utilizarea raţionamentului abductiv, există matematic definite distincţiile între ordine şi complexitate. Experienţa acumulată de oamenii de ştiinţă în ultimul secol poate distinge destul de clar şi cu o mare probabilitate fenomenele naturale care produc structuri ordonate ca de exemplu:

aranjarea cristalină a unor substanţe solide, modelele hexagonale ce apar pe suprafaţa uleiului încălzit, etc.

Experienţa pe de altă parte a înregistrat o serie largă de exemple specifice de mare complexitate: cărţile de toate genurile (mesajele lingvistice), picturile şi sculpturile şi în general operele de artă, artefacturile (înţelegând prin această expresie produsele realizate de artizani şi industrie în general), acestea fiind produse ale inteligenţei şi nu pot fi realizate de natură. Fiinţele vii sunt caracterizate atât prin complexitate cât şi prin cantitatea enormă de informaţie înmagazinată în ADN şi proteine, şi prin raţionamentul abductiv, rezultă că fiinţele vii sunt produsul unui Creator (Designer) omniscient.

Acest lucru îl acceptă liderul evoluţionist biochimistul Leslie E. Orghel [12, pag.78] care afirmă: „Este extreme de improbabil că proteinele şi acizii nucleici, ambii dintre ei având o structură complexă, au apărut spontan în acelaşi timp şi acelaşi loc". Acest lucru reiese imediat dacă ţinem cont că cea mai simplă celulă – organism – are o structură ordonată formată din cel puţin 200 de părţi [8, pag. 163]. Probabilitate de a lega în ordine corectă 200 de părţi este de 1 la 200!, adică 1 la 10 exp.375. Dacă se ţine cont că numărul de electroni în universul cunoscut este de 10 exp.130, rezultă că probabilitatea apariţiei celei mai simple celule vii este practic zero. Marcel Golay [13, pag.23] susţine o probabilitate pentru apariţia celei mai simple molecule celulare de 1 la 10 exp.450 iar Frank B. Salisbury [14, pag. 336] consideră că probabilitatea de obţinerea aleatorie a unei legături ADN este de 1 la 10 exp.600.

3. Implicaţiile ştiinţifice ale introducerii noţiunilor de *Proiectant* şi respectiv *proiect* în explicarea originii universului

Trebuie făcută observaţia că în conformitate cu tradiţia logicii pozitiviste, teoriile ştiinţifice pot fi distinse (demarcate) de cele neştiinţifice doar prin aceea că teoriile ştiinţifice sunt mai semnificative. Ţinând cont de verificarea conform cu criteriul „mai semnificativ", teoriile ştiinţifice sunt mai semnificative decât filozofia sau ideile religioase, şi aceasta pentru că teoriile ştiinţifice se referă la entităţi observabile, de exemplu: planete, minerale, insecte, plante animale pe când filozofia şi religia se referă la entităţi neobservabile: Dumnezeu, adevăr, moralitate, etc. Odată cu decesul pozitivismului în 1950, criteriile utilizate pentru demarcare şi-au schimbat ţinta.

Astfel proeminentul profesor în filozofia ştiinţei austriacul Karl Popper a introdus pentru controlul demarcaţiei criteriul falsificabilităţii [3]. În [11, pag. 964], se afirmă: „Dar testarea unei teorii înseamnă încercarea să afli punctele ei slabe. Şi o teorie este testabilă dacă ea este refutabilă…Este aşa departe de a fi clar dacă noi putem considera ca posibilă refutarea teoriei naturale a evoluţiei".

Argumente specifice demarcaţiei clasice care se opun teoriei creaţioniste

In conformitate cu cerinţele argumentelor demarcaţiei clasice, teoria proiectării sau a creaţiei, este neştiinţifică, deoarece:

- nu explică utilizând legile naturale;
- invocă neobservabilitatea;
- nu este testabilă;
- nu este falsificabilă;
- nu are capabilitatea de rezolva probleme.

a. Primul criteriu este respectat de modelul creaţionist ştiinţific care recunoaşte şi utilizează legile naturale actuale şi pe care le consideră date de la momentul creaţiei. Legile de bază energetice: legea conservării naturii şi legea entropiei (care include cele două aspecte: atât energia utilizabilă scade în timp cât şi informaţia - inclusiv cea înmagazinată în toate codurile genetice - scade în timp de la creaţie şi până în prezent) sunt de bază pentru acest model. Din contră modelul evoluţionist pretinde că legea entropiei nu este respectată uneori şi în unele spaţii.

b. Desigur în prezent creaţia nu mai poate fi observată, nu poate fi testabilă şi nici falsificată, deoarece creaţia a avut loc în trecut iar acum prin cele două legi menţionate mai sus ea este conservată în limitele entropiei.

In cazul aplicării stricte a legilor naturale clasice ale demarcaţiei, admiţând doar raţionamentele inductiv şi deductiv, sunt prezentate în continuare limitele disciplinelor ştiinţifice, întrucât ele studiază fenomenele şi lucrurile naturale în mod empiric (după efectuarea de experimente), cantitativ şi corectabil, de determinare a efectului cunoscând cauza sa.

Principiul empiric. Ştiinţa este bazată pe evenimentele care pot fi observate. Din antichitate deja, oamenii de ştiinţă au studiat lucrurile şi mediul lor natural, folosind aparate pe care le-a folosit pentru ca să extindă abilitatea lor de observare. Principiul empiric al ştiinţei a fost o cale de definire a naturii credinţei ştiinţifice, aceasta s-a bazat întotdeauna pe metodele de testare ştiinţifică. Ştiinţa modernă în prezent pregăteşte experienţe pentru a studia fenomene şi aspecte în condiţii speciale de laborator.

Principiul cantitativ. Fondatorii ştiinţelor moderne au pus un accent deosebit în investigaţiile lor, pe realitatea ce poate fi măsurabilă. Fizicienii în special fac măsurători cantitative în termeni ca: lungime, greutate, volum, densitate, etc. Pe de altă parte, valorile spirituale ale umanităţii, (precum morala), nu sunt măsurabile şi ele sunt în afara scopului investigaţiei ştiinţifice clasice.

Principiul corectabilităţii. In timpul efectuării de măsurători, oamenii de ştiinţă utilizează anumite metode şi aparate de măsură, a căror precizie creşte în timp şi deci mereu se fac corecţii în descrierea fenomenelor studiate.

Aplicând criteriul strict al demarcaţiei, rezultă că atât creaţionismul ştiinţific cât şi evoluţionismul ştiinţific sunt modele ştiinţifice şi nu teorii ştiinţifice [8 pg.17, 1 pg.2].

Modelul creaţionist nu poate fi demonstrat întrucât creaţia nu se mai produce în prezent ca să fie observabilă, ea s-a produs odată, în trecut şi acest fenomen nu este accesibil metodei ştiinţifice de cercetare. Este imposibil în prezent să se imagineze un experiment ştiinţific care să descrie procesul creaţiei nu numai pentru om care ar fi cel mai complicat, dar nici pentru cele mai simple vieţuitoare;

Modelul evoluţionist nu poate fi demonstrat, întrucât dacă evoluţia se produce şi azi, ea operează prea încet ca să fie măsurabilă. Tranziţia unui tip de organism într-un organism de tip superior, presupune milioane de ani şi nici o echipă de cercetători nu se poate încumeta să înceapă un astfel de experiment. Aici nu ne referim la micile modificări, care includ mutaţiile care se produc în cadrul aceleaşi specii, (observabile mai uşor dacă sunt dirijate de om).

Caracterul metodologic al ştiinţelor istorice

Disciplinelor ştiinţifice istorice sunt caracterizate în primul rând prin aceea că reconstruiesc trecutul şi explică prezentul prin referire la trecut. Deci disciplinele istorice pe lângă utilizarea raţionamentelor inductiv şi deductiv utilizează în mod expres şi raţionamentul abductiv [5]. In acest caz utilizarea raţionamentului abductiv în ştiinţa penală, pentru soluţionarea cauzei unui deces, ce poate fi naturală sau proiectată (sinucidere sau omucidere) asigură şi pentru aceasta integrarea ei în cadrul ştiinţelor istorice.

Printre cei mai moderni avocaţi a proiectării inteligente în lumea fiinţelor vii sunt Charles Taxton şi Walter Bradley [1], care au contribuit mult la introducerea creaţionismului ştiinţific ca ştiinţă istorică, bazaţi pe codurile informatice ale ADN-ului. Charles Taxton este principalul avocat al introducerii raţionamentului abductiv ca metodă de lucru ştiinţifică, prin care creaţia universului şi implicit a fiinţelor vii a fost opera Creatorului omniscent [4].

Modelul creaţionist ştiinţific care este astăzi prezentat pe baze axiomatice [9,10], poate fi transformat prin completarea setului de axiome în teorie ştiinţifică creaţionistă. Prin utilizarea suplimentară a raţionamentului abductiv, implicit prin completarea primei axiome din modelul creaţionist, se va obţine o teorie creaţionistă, la care prima axiomă va avea următoarea enunţare: *O cauză poate avea mai multe efecte, dar nici un efect nu poate fi mai mare cantitativ şi / sau calitativ cauzei sale. Efectul este totdeauna retardat cauzei sale. Cunoscând anumite efecte, prin analiza informaţiilor conţinute în ele, se pot determinate cauzele care le-a produs.*

4. Concluzie.

In prezent o mare parte din savanţii care activează în domeniile fizică, astronomie, istoriei ştiinţelor şi majoritatea celor care activează în domeniile biologie, microbiologie şi biologie statistică înclină spre introducerea metodei de raţionament abductiv ca metodă suplimentară de analiză pentru teoriile

ştiinţelor istorice, şi implicit pentru admiterea teoriei ştiinţifice a creaţiei universului (implicit a fiinţelor vii) de către un Creator omnipotent şi omniscient. Aceasta rezultă din analiza prezentă a informaţiilor existente care infirmă aserţiunile că universul a apărut de la sine printr-o explozie iniţială nedirijată. Fiinţele vii care au înmagazinată o cantitate uriaşă de informaţie în celule şi codurile genetice, au apărut prin proiectare, probabilitatea ca ele să apară aleatoriu este infim de mică. Aceasta implică trecerea de la modelul creaţionist ştiinţific spre teoria creaţionist ştiinţifică, prin completarea axiomelor şi propoziţiilor existente pentru modelul creaţionist [9,10], astfel încât teoria creaţionistă ştiinţifică să fie independentă şi prezentată în conformitate cu regulile metateoriei.

Bibliografie

1. TAXON Charles, BRADLEY Walter, ROGER Olsen, *The Mystery of Life's Origin*. New York: Philosophical Library, 1984. Apărută în limba română sub titlul: Misterul originii vieţii.
2. STRAINESCU Ioan, *Bazele creaţionismului ştiinţific*. Editura pedagogică, Bucureşti, 2004.
3. POPPER Karl R., *Logica cercetării*. Editura Stintifică şi Enciclopedică, 1981, Bucureşti.
4. TAXON Charles, *A New Design Argument.* Discovery Institute, Center for Science / Culture, Seatle-SUA, March 1998.
5. MEYER Stephen C., *The methological Equivalence of Design&Descent: can There Be a Scientific "Theory of Creation"?* Access Research Network,1998.
6. BERGMAN Jerry, *Intelligent Design and Evaluating SETI Data*. In: Creation Matters, Volume 8, No. 4, July / August 2003.
7. HOYLE F., WICKRAMASINGHE S., *Evolution from Space.* London: J.M. Dent,1981.
8. MORRIS Henry M., MORRIS John, *The Modern Creation Trilogy. Volume II. Science and Creation.* Master Books, 1997.
9. STRAINESCU Ioan, *Axioms of the scientific model of creation*; 8th European Creationist Congress Sweden – August 2003.
10. STRAINESCU Ioan, *Contribuţii la bazele creaţionismului ştiinţific :* In Jurnalul Teologic , Centrul de teologie baptistă Bucureşti, Volumul 2, Nr.1, 2003.
11. POPPER Karl, *Science : Problems, Aims, Responasbilities,* In : Proceedings, Federation of American Societies of Experimental Biology, vol.22 , 1963.
12. ORGHEL Leslie E., *The Origin of Life on the Erth,* Scientific American, vol. 271, October, 1994.
13. GOLAY Marcel, *Reflections of a Communications Engineer,* In: Analytical Chemistry, vol.33, June 1961.
14. SALISBURY Frank B., *Doubts about the Modern Synthetic Theory of Ebolution.* In: American Biology Teacher, September,1971.

Între deşert şi cetate – o examinare istorico-dogmatică a monahismului primar[34]

Conf. dr. Emil Bartoş
Facultatea de Teologie Baptistă
Universitatea din Bucureşti

Introducere

Oriunde apare, mai ales pentru privitorul contemporan neiniţiat, figura monahului creştin duce cu gândul la antichitate. Pentru cei cât de cât iniţiaţi, însă, monahul nu arată atât spre antichitate, cât spre continuitatea unui anumit tip de spiritualitate creştină de-a lungul a o mie şapte sute de ani. Prezenţa lui e simbolică şi răscolitoare în acelaşi timp. Monahul se distinge de ceilalţi de parcă s-ar fi rătăcit în lumea noastră modernă (unii dintre noi ar adăuga: „formată şi şlefuită de spiritul protestant"), sfidând particularitatea epocii prin îmbrăcămintea simbolică, stilul de viaţă ascetic, înclinaţiile spirituale neobişnuite, adeptul activităţii nu prin forţa braţelor sau minţii, ci a rugăciunii. Desigur, monahismul[35] de azi este mult schimbat faţă de cel primar. Dar, chiar dacă modul de existenţă şi interacţiune diferă, monahul actual ţine la aceleaşi idealuri monastice structurate încă în partea a doua a secolului IV. Se pretinde însă că rădăcinile monahismului ar duce tocmai la viaţa şi învăţătura fruntaşilor mişcării creştine din primul secol. Pe ce se bazează această presupoziţie? Ce fel de argumente istorice şi teologice au susţinătorii acestei teorii? Cât de veridice ni se prezintă ele?

Ceea ce ştim azi este că monahismul creştin a fost şi este o mişcare ascetică însufleţită de anahoreză sau retragerea din mijlocul cetăţii pentru a căuta împlinirea spirituală în deşert. Mişcarea este reprezentată în speţă de părinţii deşertului şi de şcolile de monahi, atât din creştinismul apusean, cât şi din cel răsăritean. Retragerea în vederea atingerii desăvârşirii nu trebuie însă percepută ca ruptă complet de comunitate sau definitivă. Contactul monahilor cu Biserica sau viaţa societăţii era într-adevăr rar, dar exista. Monahul credea că poate sluji mai bine societatea prin rugăciunile lui, rugăciuni ce funcţionau ca un gard de protecţie spirituală în faţa atacurilor demonice. Chiar în deşert, simbolul singurătăţii, monahul trăia pentru cetate, simbolul societăţii umane. Monahul e una cu lumea şi acolo, în sensul că îi primeşte pe toţi în sine prin rugăciune.

[34] Lucrare prezentată la Conferinţa Facultăţii de Teologie Baptistă din cadrul Universităţii Bucureşti, 27 octombrie 2003

[35] Termenul „monastic" sau „monahism" derivă din grecescul *monasterion*, folosit în antichitate atât pentru monahul ca individ (sau ermitul), cât şi pentru aşezămintele călugăreşti. Documentul care atestă cel mai devreme folosirea termenului de *monachos* este un papirus egiptean datat în 324. Cf. E. Ferguson (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, second edition (New York and London: Garland, 1997), pag. 769.

Mişcarea monahală s-a manifestat cu intensitate de-a lungul a mai bine de o mie de ani de creştinism (începând cu secolul IV) şi a fost, într-un sens strict, o încercare constantă de reformare a spiritualităţii creştine. Teologi de seamă ai Bisericii au susţinut mişcarea încă de la apariţia ei, unii chiar identificându-se cu ea.[36] Istorici renumiţi ai Bisericii îi văd pe ermiţi ca reprezentând timp de câteva secole motorul spiritual al Bisericii.

Înainte ca monahii să se organizeze în comunităţi cu reguli specifice îi găsim pe asceţi.[37] Ascetismul este o formă de spiritualitate, să zicem, mai individualistă şi, în consecinţă, fără formele specifice comunităţilor monahale. Mai mult ca în cazul monahismului, ideile ascetice sunt prezente în scrierile biblice şi în exemplele oferite de personajele Scripturii. Noutatea adusă de perioada monastică consta tocmai în aplicarea ideilor ascetice într-un nou cadru, în izolare, în pustie sub formă organizată şi sistematizată. Fără îndoială, deci, ideile ascetice le-au alimentat din plin pe cele monastice.

După cum reflectă şi titlul acestui eseu, conceptele care descriu cel mai bine dinamica mişcării monahale sunt „deşertul" şi „cetatea". Chiar şi în acele vremuri, pentru omul oraşului, deşertul apare ca o închisoare. A trăi acolo însemna a nu simţi sau trăi viaţa aşa cum ne-a fost dată e Creator. Ce poate un comunitar să vadă frumos în deşert? Însă despre frumuseţea deşertului pentru sufletul uman puteau vorbi doar monahii. Ei sunt cei ce-au decis să părăsească cetatea ca să descopere frumuseţea spirituală a pustiei. Cetatea reprezenta lumea; deşertul izolarea de lume. Lumea apare pentru monahi precum Cetatea Distrugerii din *Călătoria pelerinului* de John Bunyan. Ca şi aici, pelerinul trebuie să părăsească o lume care i-a sufocat sufletul. Sufletul poate respira natural numai în afara cetăţii, în pustie. Chilia era mormântul în care pustnicul se îngropa faţă de lume. Inima era noua lui carte de studiu. Aici descoperea o altă lume… Astfel, pentru monahi, deşertul s-a transformat în oraş, a devenit *desertum civitas*. „Deşertul, scrie Peter Brown, era o contra-lume, un loc unde se putea ridica o 'cetate' alternativă."[38] Munţii s-au transformat în mănăstiri. Monahii şi-au schimbat identitatea şi au ales să fie flotanţi în deşert, căci nici

[36] Nume importante care susţineau mişcarea în Răsărit au fost: Maxim Mărturisitorul (580-662), Teodor Studitul (759-826), Simeon Noul Teolog (949-1022), Grigore Palama (1296-1359), Nil (1433-1508), Serafim de Sarov (1759-1833), Ioan de Kronstadt (1829-1908). În Apus, lista se continuă cu: Atanasie de Alexandria, Rufinus, Ieronim, Ambrozie, Augustin, Martin de Tours (370), Honoratus de Arles, Ioan Cassian (415). Benedict de Nursia a scris despre principalele elemente ale vieţii monahale: trăirea împreună în spaţii speciale, îmbrăcămintea uniformă, atitudinea ascetică, regulile scrise pentru grija comunităţii, ascultarea de superior.

[37] Termenul de „ascet" derivă de la grecescul *askesis*, exerciţiu, disciplină. A fi ascet presupune o trăire virtuoasă pentru întărirea caracterului. Scopul vieţii ascetice era restrângerea influenţei păcatului şi lărgirea cunoaşterii mistice şi unirii cu Dumnezeu. Practicile ascetice sunt strategii umane pentru atingerea scopurilor divine.

[38] P. Brown, *Trupul şi societatea* (Bucureşti: Rao, 2000), pag. 230.

deşertul nu era halta finală a pelerinajului lor. Aici doar se formau şi se înregistrau ca viitori cetăţeni de onoare ai cerului.

De obicei, ascetismul şi apoi monahismul sunt mişcări spirituale care, cu precădere, primesc explicaţii prin asocierea cu părţile lor negative. A fi ascet implică a renunţa, a fugi, a lepăda. E adevărat, dar este prea puţin! Oricine practică ascetismul ştie că ascetul nu doar pierde, ci mai ales câştigă: disciplină, întărirea sinelui, construirea unor relaţii de comuniune noi… În monahism, sihastrul este răsplătit de cunoaşterea unor noi realităţi. Şi ce realitate poate fi mai binefăcătoare decât unirea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea? Nu este acesta ţelul suprem al oricărui credincios?

Modelul părăsirii sau fugii de tot ce e impregnat de „spiritul veacului" oglindeşte modelul biblic asumat de marii spirituali ai istoriei lumii iudaice şi creştine. Citim în Scripturi că proorocii se retrăgeau pentru dialogul intim cu divinitatea. Chiar Decalogul ne-a fost dat de Iehova în deşert. Ioan Botezătorul, „cel mai mare om născut din femeie", scrie Origen, „s-a retras, fugind de zgomotul oraşelor, de asaltarea mulţimilor şi de păcatele oraşelor, ca să se ducă în pustie, unde aerul e mai proaspăt, cerul mai deschis şi Dumnezeu mult mai aproape."[39] Apostolii au lăsat totul şi L-au urmat pe Isus. Primii creştini şi-au vândut averile pentru a le pune la picioarele apostolilor. A fi desăvârşit, în viziunea Evangheliilor, însemna a vinde tot ce ai, a da la săraci şi a-L urma pe Isus. După cum, altădată, tânărul bogat L-a căutat pe Isus ca să ceară şi să găsească viaţa veşnică, aşa mirenii de rând îi căutau părinţii deşertului să ceară şi să găsească acelaşi lucru: „Avva, cum pot fi mântuit?"

Şi totuşi, tranzitarea de la cetate la deşert ne apare cel puţin nefirească. Ce argumente concrete i-au motivat pe aceşti monahi? Unde îşi găseau resursele pentru a decide să locuiască o întreagă viaţă în pustie? Scopul acestui eseu este punerea în balanţă a principalelor argumente istorice şi dogmatice care au stat la baza monahismului primar.[40] Metodologic, vom efectua întâi o survolare istorică (cu prioritate pe monahismul răsăritean), ca apoi să ajungem în spatele gândirii monastice. Ceea ce va arbitra întregul demers va fi raportul dintre motivaţiile istorice şi cele dogmatice care au stat la baza mişcării.

1. Repere istorice

Parcursul în prima fază a mişcării monastice era unidirecţional: dinspre cetate înspre deşert. Într-o fază târzie, au existat şi monahi care au descoperit că idealul lor nu exclude şi parcursul invers: dinspre deşert înspre cetate. Această redirecţionare, adevărat, e înregistrată în mai puţine cazuri, dar a existat.[41]

[39] Origen, „Din Omiliile la Evanghelia după Luca", în *Scrieri alese* II, PSB 7, pag. 100. Cf. A. Guillaumont, *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului* (Bucureşti: Anastasia, 1998), pag. 101.

[40] Prin monahism primar înţeleg aici perioada cuprinsă între sfârşitul secolului III şi mijlocul secolului IV.

Faptul certifică încă de la început că mişcarea monahală a fost extrem de dinamică şi, uneori, imprevizibilă.

Deşertul şi munţii au fost primele locaşuri ale hermiţilor (sau eremiţilor). În aparenţă erau zone puţin locuite de oameni. Monahii însă preferau să le numească „arenele de luptă" cu demonii, iar spectatorii nu trebuiau să fie oamenii, ci cerul întreg. Primul lor lider a fost Antonie cel Mare (251-356), evenimentele din viaţa acestuia fiind relatate de către Atanasie într-o scurtă, dar preţioasă biografie. Pentru prima oară se folosesc aici termenii „monah" şi „mănăstire" (în sens de locuinţă a monahului şi nu a grupului de monahi) cu referinţă clară la noua mişcare. Mişcat de chemarea radicală a lui Isus adresată tânărului bogat („Vinde tot ce ai, dă la săraci şi apoi urmează-Mă!"), tânărul Antonie se supune autorităţii unui mentor local, apoi se retrage douăzeci de ani într-o fortăreaţă romană abandonată, pentru ca cei mai mulţi ani din viaţă (a trăit peste o sută de ani!) să-i petreacă în singurătate. Antonie s-a îndepărtat tot mai mult de comunităţile aglomerate şi seculare, preferând pustia, unde a locuit mai bine de şaptezeci de ani. Modelul duhovnicesc i-a fost proorocul Ilie Tişbitul. Deşi a ales izolarea, nu era rupt total de viaţa Bisericii. Antonie a vizitat oraşul Alexandria de două ori: întâi, pentru a-i încuraja pe creştinii prigoniţi sub Diocleţian şi, a doua oară, pentru a sprijini poziţia ortodoxă a Bisericii în lupta contra arianismului. Chiar împăratul Constantin cel Mare i-a cerut sfatul prin scrisori.

Pe drept cuvânt, Antonie a fost numit „părintele monahilor" şi „doctorul Egiptului"[42]. Urmând exemplul lui, deşertul Nitria a ajuns să fie populat cu peste cinci mii de anchioriţi, care trăiau într-o izolare aproape totală. Asistăm la un alt exod: de data aceasta „exodul disperării". Anahoreţii[43] îşi construiau locuinţe simple în preajma părinţilor duhovniceşti ai pustiei. Cu toate că nu formau încă comunităţi distincte, grupurile de anahoreţi se organizau cu minuţiozitate, fiecare îngrijindu-se de adăpost, hrană, lucru şi, mai ales, de rugăciune. Duminica participau la slujba bisericească, deşi nu se aflau sub tutela vreunei biserici locale. Ajutaţi de lideri eclesiali - precum Hilarion în Palestina, Amonius în Nitria, şi Macarie în Egipt -, sihaştrii s-au gospodărit în aşa-numitele *lavre* (şi *skete*, sau schituri), pieţe în jurul cărora şi-au construit treptat mici locuinţe, însă la distanţă suficient de mare pentru a nu se auzi sau vedea unul pe altul.

[41] Cel mai concret caz este al ordinelor catolice din Evul Mediu (cum ar fi ordinul franciscan), care au ales să fie utili societăţii prin a trăi în ea, dar tot pe principii fundamentale monastice.

[42] Cf. *Viaţa lui Antonie* 14, PG 87 (965A), în româneşte Atanasie cel Mare, *Scrieri*, 2 volume, trad. şi note D. Stăniloae, Colecţia PSB (Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune, 1987, 1988). Înaintea lui Antonie îl avem pe Paul din Thebes (228-341), cunoscut ca primul ermit.

[43] De la *anachoresis*, retragere. Mai erau numiţi eremiţi, de la *eremos*, deşert, precum şi sihaştrii sau pustnici.

Primele comunităţi monahale se conturau înainte de „pacea Bisericii", cum mai este cunoscută creştinarea Imperiului de către Constantin cel Mare. Un pas înainte l-a constituit sistemul cenobit[44], organizat de Pahomie (290-346) pe valea Nilului şi răspândit apoi în alte regiuni. Tânăr fiind, Pahomie a ajuns să lupte în război, a fost luat prizonier şi exilat împreună cu alţii în pustie. Aici i-a întâlnit prima oară pe creştini. Atras de atitudinea milostivă şi de mărturiile lor, imediat după eliberarea din armată, Pahomie decide să se boteze într-un sat numit Cenoboscia. Scrisoarea lui Ammon ne confirmă aderarea definitivă a lui Pahomie la creştinism, după încercări ale unor secte locale de a-l coopta în rândurile lor. Într-o zi, plecând în deşert să strângă lemne, aude un glas care îi cere să facă o mănăstire chiar pe acel loc. Se întoarce acolo cu duhovnicul său, Palamon, şi zidesc o colibă. După moartea lui Palamon, permite formarea mai multor colibe în aceeaşi zonă pentru alţi monahi. Pahomie respecta dictonul care spune că „pentru a mântui suflete trebuie să le aduci împreună". La început şi-a ales trei discipoli pe care i-a învăţat prin exemplul personal cum să trăiască o viaţă de pustnic. Curând li s-au alăturat un băiat de 14 ani, Teodor, care se va dovedi cel mai destoinic ucenic al lui Pahomie. Nu după multă vreme, grupul a crescut la o sută, aşa că mănăstirea ca aşezământ monastic era un proiect inevitabil. S-au construit ziduri, un loc central pentru liturghie, bucătărie, magazii şi locaşuri în care trăiau între douăzeci şi patruzeci de călugări. Munca câmpului se ducea în afara zidurilor, iar negoţul cu exteriorul a fost încredinţată unor fraţi numiţi de noua comunitate.

Sistemul pahomian, fundat practic în 323 la Tabennesa („Palmierii lui Isis") în Egiptul superior, experimenta un fel de „regulament de viaţă interioară" ce includea supravegherea dietei, îmbrăcămintei şi chiar a locaşului pustnicilor. În paralel, se căutau mereu oportunităţi pentru diferite lucrări filantropice. Multe din ideile practice aplicate de Pahomie au fost extrase din Scriptură. Idealul comunităţii monahale era comunitatea Bisericii primare, aşa cum e descrisă în Faptele Apostolilor 2. De altfel, oricine intra în comunitate trebuia să înveţe a citi şi memora pasaje largi din Scriptură. Limba comună în care se vorbea şi se citea era limba coptă.[45] În unele comunităţi s-a folosit mai târziu greaca şi latina.[46] Nu au trecut mulţi ani ca să se constate faptul că ideile lui Pahomie erau dintre cele mai eficace. Noi colonii de monahi s-au format pe o rază de 30 de Km, ceea ce a făcut să se ia în considerare centralizarea lor, adică, acceptarea unui singur lider şi a aceloraşi reguli de convieţuire. Ca şi Antonie, Pahomie a refuzat hirotonia, de aceea slujbele erau îndeplinite de preoţii din zonă. Extinderea comunităţilor cenobite a continuat pe valea Nilului şi în alte regiuni, aşa că, la moartea lui Pahomie (de o boală care a decimat comunitatea

[44] În latină *coenobium*, iar în greacă *koinobion* (de la *koinos bios*, viaţă comună), de unde şi *koinonia*, viaţă comunală.

[45] O limbă derivată din vechea limbă egipteană, folosită mai ales în actele de cult.

[46] Una din resursele cele mai veridice despre viaţa lui Pahomie şi Teodor a fost *Vita Prima*, compusă în limba greacă.

monahilor), istoria consemnează nouă mănăstiri de bărbaţi şi două de femei, cu zeci de mii de călugări activi.[47]

Monahismul s-a răspândit curând şi în alte regiuni ale Imperiului Roman (mai ales în Siria, Palestina şi Asia Mică) prin numeroase pelerinaje în Egipt, migrarea călugărilor egipteni sau manuscrisele cu faptele şi învăţăturile părinţilor deşertului[48]. Dar, ca orice mişcare spirituală nouă, monahismul nu a fost scutit de apariţia multor grupări ciudate sau extreme. De pildă, mesalianismul, apărut pe la mijlocul secolului al IV-lea, a etalat o nouă formă de monahism prin promovarea renunţării la viaţa sacramentală, a ascetismului exagerat şi accentuarea vedeniilor reale.[49] Alte forme de monahism excludeau orice tangenţă fizică cu lumea din jur. Comunicarea se făcea prin scrisori, deoarece călugării se închideau ani de zile în chiliile lor. Stâlparii nu atingeau pământul, considerându-l spurcat, de aceea trăiau pe stâlpi de lemn sau agăţaţi pe ramurile copacilor din păduri. Asceza lor nu le pretindea doar renunţare la proprietăţi sau nevoi fizice, ci chiar renunţare la mişcare, la libertatea de a acţiona. Manifestările extremiste trebuiau cumva oprite întrucât nu reflectau adevăratul monahism. În *Apophthegmata Patrum*, un întreg capitol se ocupă cu încurajarea moderaţiei. „Tot ceea ce trece peste normal vine de la cel rău!".

Turnura cea mai importantă în organizarea comunităţilor monahale a adus-o Vasile cel Mare (330-379), episcop de Cezareea. Datorită lui, Conciliul ecumenic de la Calcedon (451), prin canoanele 4 şi 8, a integrat monahismul în Biserică, episcopii având rol de supraveghere. *Ascetica* lui Vasile cel Mare, lucrare reper în domeniu, prezintă sistematic şi concret principiile şi rânduielile monahale. Numai în comunitate, spunea Vasile cel Mare, credincioşii se pot ajuta prin darurile fiecăruia. De aceea ascultarea şi mărturisirea păcatelor sunt esenţiale vieţii creştine. Unul dintre aceste principii îi încuraja pe monahi să se întoarcă în cetate pentru stabilirea de grupuri filantropice. Prin astfel de lucrări, monahii au fost răsplătiţi de popor (care deja se obişnuiseră cu prezenţa lor) cu apelativul de „părinţi ai orfanilor". Dimensiunea socială s-a transformat mai târziu într-una contemplativă. Călugării care au îmbrăţişat acest tip de monahism nu se ocupau atât cu munca socială, cât cu cea spirituală. Ritmul

[47] Cf. Cassian, *Inst*. IV.I; Paladie, *Istoria lausiacă*, 32 (93.8). Eremiţii se mai întâlnesc pe muntele Athos, iar cenobiţii în diferite mânăstiri din ţările ortodoxe.

[48] Deşi la început monahii dispreţuiau scrierile, mai ales cele filozofice, lucrurile s-au schimbat încă din secolul IV. Astfel, monahismul a creat un gen diferit de literatură, cu tratate ascetice, colecţii de ziceri duhovniceşti, predici, scrisori şi chiar tratate istorice. Dintre ele, remarcăm: *Istoria lausiacă (Historia Lausiaca*) a lui Paladie, *Viaţa lui Antonie (Vita Antonii)* a lui Atanasie, *Vieţile părinţilor deşertului* sau *Istora monahilor în Egipt (Historia monachorum in Aegypto)* tradusă din greacă în latină de Rufinus, *Învăţăturile părinţilor (Apophthegmata Patrum)* şi *Regulile* lui Pahomie.

[49] Pentru mesalieni, botezul este inutil deoarece nu elimină prezenţa răului în suflet şi nici puterea lui de atracţie. Munca, căsătoria, milostenia sunt rele pentru că implică lucruri materiale. Rugăciunea era acceptată pentru că e sursă de iluminare. Un nume asociat acestei mişcări era Eustatius din Sebaste.

vieţii era mai dinamic, mai liber, comunităţile monahale ajungând să deţin proprietăţi şi, implicit, să fie mai independente, asigurându-şi în acest fel existenţa comunitară.

Ce concluzie poate trage un istoric privind la dinamica monahismului primar? O problemă perenă a istoricului creştin este să reuşească a face diferenţierea între marile idei spirituale şi concretizarea lor în istorie. În cazul mişcării monastice, distincţia este mai greu de realizat din pricina diversităţii extraordinare a aplicării ideii de renunţare, extinsă de la iniţiativa simplă a unor indivizi în deşertul Egiptului la complexitatea structurii organizatorice a mişcării monastice pe tot întinsul Imperiului Roman. Ca mişcare istorică, monahismul apare pe un plan secundar. Ca mişcare spirituală, poate că nu e prea mult a afirma că viaţa Bisericii patristice şi medievale nu poate fi înţeleasă fără monahism. De pildă, „Biruinţa Ortodoxiei" de la Conciliul VII se datorează şi monahilor, care au luptat şi au suferit chiar martiriu pentru a-şi câştiga dreptul la venerarea icoanelor. Un rol important l-au avut monahii şi în educaţia teologică. Unii se ocupau cu traduceri, scrieri spirituale sau consiliere spirituală. Alţii au ajuns teologi marcanţi ai Bisericii, patriarhi sau episcopi, cu toate că, la început, poziţiile eclesiale erau considerate incompatibile cu idealul monastic. Monahismul ridicase standardele vieţii creştine într-atât încât, pe la mijlocul Evului Mediu, preotul (care aparţinea încă lumii) nu putea să se compare din punct de vedere spiritual cu monahul (care nu mai aparţinea lumii). Omul religios autentic, acceptat universal, era monahul, iar noţiunea de „convertire" primea valoarea supremă numai din pricina celui ce a fost gata să renunţe la tot pentru Cristos.

Aşa cum am menţionat în treacăt, nu puţini istorici văd în apariţia monahismului soluţia divină pentru viitoarea dezintegrare morală a societăţii europene. Pe de o parte, centrele monastice, născute în perioada patristică şi conturate în Evul Mediu, se spune că au întârziat descompunerea morală a unei Europe ce tranzita spre o presupusă câştigare a libertăţii de exprimare. Pe de cealaltă parte, dinamismul spiritual al mişcării monastice s-a diminuat treptat atunci când monahii au acceptat să posede latifundii şi să preia poziţii eclesiale înalte în Biserică şi chiar în stat. Acest fapt este dovedit. O dată cu intrarea în perioada modernă, viaţa monahală nu mai funcţiona ca o forţă socială profilactică, iar influenţa asupra vieţii Bisericii slăbea. Astfel, clădit încă din start pe considerente strict spirituale şi individualiste, monahismul a încercat nivelarea vieţii societăţii umane prin a se profila şi ca forţă socială, dar a fost nevoit să revină treptat la dezideratul iniţial, acela de a sublinia aproape exclusiv vocaţia personală a credinciosului creştin. Ordinele catolice înfiinţate între timp reprezintă un exemplu concret. Era însă prea târziu. Reacţia reformatorilor la modelul spiritual propus de monahism a fost decisiv. Reforma protestantă a ţintit nu la reformarea individuală, ci la cea comunitară. Şi asta pentru că monahismul nu a fost în stare să reformeze Biserica, cetatea, ci,

eventual, pustia. Or, luptele cele mai grele pentru câştigarea oamenilor pentru Împărăţie s-au dus în cetate.

2. Resurse teologice

Cea mai importantă motivaţie a monahismului rămâne idealul renunţării, manifestat concret în castitate, sărăcie şi ascultare. Care au fost obârşiile efective ale acestei motivaţii? Desigur, nu putem reduce o mişcare de secole la o singură sursă. Mai degrabă, acceptarea combinaţiei de surse ar mulţumi cercetătorii istorici şi teologi. Chiar dacă teologia monahismului nu a fost precizată oficial în vreun act de Biserică, resursele gândirii monastice au fost mereu pomenite. Scrierile părinţilor Bisericii, documentele comunităţilor monahale, apoftegmele (sau zicerile) părinţilor deşertului, biografiile şi monografiile reţinute de istorie formează un corpus suficient de bogat şi obiectiv pentru a descifra reperele teologice ale mişcării monahale.

Unii istorici şi teologi încearcă să găsească rădăcinile monahismului creştin în spiritualitatea religiilor răsăritene (cum ar fi budismul), iar alţii chiar în iudaism. Marrou însă crede că „lipsa unei soluţii de continuitate separă monahismul nostru de antecedentele sale evreieşti – esenienii de la Qumran, terapeuţii din Alexandria, descrişi sau idealizaţi de Filon”.[50] Marrou face referinţă la două mişcări de tip monahal întâlnite în lumea iudaică care, în aparenţă, aveau elemente comune cu monahismul creştin.

Filon şi Iosif Flaviu ne informează că grupuri mari de esenieni (în sens de „pioşii” sau chiar de „vindecătorii”) au împânzit Palestina şi mai cu seamă deşertul Engedi încă din secolul II î.Cr. Ei renunţau la căsătorie şi legăminte, se îmbăiau des, purtau haine albe şi trăiau izolat de lume.[51] La fel ca în comunităţile monahale, un alt grup, numiţi *therapeutes*[52] sau slujitori, exersa disciplina spirituală şi trupească, membri lor posteau, cântau imnuri şi psalmi la întâlnirile lor, aveau mesele simple, accentuau rugăciunea în linişte sau discutau textele sacre.[53] Spre deosebire de alte grupări, terapeuţii acceptau femei, singura activitate comună fiind luarea mesei. Datele găsite în scrierile lui Filon şi *Documentele de la Marea Moartă* sunt însă firave şi disparate. Guillaumont petrece mai mult timp în analiza acestor grupări şi conclude că legăturile între aceste grupări, dispărute pe la mijlocul secolului I, şi monahismul egiptean,

[50] Marrou, H-I., *Biserica în antichitatea târzie, 303-604* (Bucureşti: Teora, Universitas, 1999), pag. 63.

[51] Filon, *Quod Omnis Probus Liber*, 12,13; Iosif Flaviu, *Războiul evreilor*, I.iii; II.viii, 2-13. Unii interpreţi i-au identificat pe esenieni cu grupările descrise în *Manuscrisele de la Marea Moartă*, ceea ce este considerată între experţi încă o ipoteză de lucru.

[52] Posibil cu referire la practicarea medicinii sufletului, cum notează Filon în capitolul 2.

[53] Filon, *De vita Contemplativa* (*Despre viaţa contemplativă)*. Lucrările lui Filon din Alexandria au apărut în limba engleză în zece volume, referinţa de aici fiind din volumul 9, în engleză, *On the Contemplative Life,* pag. 73-74. Cf. Philo von Alexandria, *Works*, tr. by F.H. Colson şi G.H. Whitaker (London: LCL, 1929-1962).

apărut spre sfârşitul secolului III, sunt puţin probabile.[54] Cu toate că observaţia pare pertinentă, o anumită legătură cu creştinismul primar este prezentă. La fel ca primii creştini din Ierusalim (FA 2:42-45), esenienii şi terapeuţii accentuau renunţarea la surplusul material, închinarea prin rugăciune, dragostea frăţească şi cercetarea Scripturilor. Astfel, după cum remarcă un scriitor contemporan, este puţin probabil ca Ioan Botezătorul să nu fi auzit de esenieni, sau apostolii de terapeuţi.[55]

Ideea renunţării apare la mai multe religii din spaţiul religios roman şi grec. Surse istorice vorbesc despre grupuri de fecioare sau comunităţi ascetice de la începutul secolului III care credeau în ideea sacrificiului la nivel metafizic ce trebuia repetat la nivel fizic.[56] Iarăşi, multe din ideile familiare creştinismului făceau parte din patrimoniul spiritual al acestor grupuri răzleţe. Dar monahismul creştin apărut în Egipt, Palestina sau Siria avea particularitatea lui, de aceea este greu de găsit vreun corespondent în alte forme de monahism găsite în multitudinea de religii prezente în această parte a lumii. Teoria este la fel de puţin credibilă ca şi aceea care încearcă lamentabil să descopere motivaţia monahismului în atmosfera specifică deşertului egiptean.

Dar, aşa cum se va vedea mai târziu, trebuie să amintim prezenţa semnificativă a ideilor gnostice pe teritoriul egiptean al secolului III şi IV, în competiţie oarecum cu ideile creştine. Asocierea monahismului creştin cu monahismul gnostic apare plauzibilă şi din pricina poziţiei (doar) asemănătoare faţă de viaţa de căsnicie şi viaţa ascetică. Dar mărturiile creştine tradiţionale din acea perioadă, inserate în scrierile părinţilor şi monahilor, dovedesc că paralela între monahismul creştin şi cel gnostic este improbabilă. Descoperirile recente în domeniu argumentează atent cum creştinismul egiptean al secolului IV, cu toate că a suferit nespus din pricina prigoanelor, şi-a conturat credinţa pe baza Scripturilor ebraice şi creştine. Astfel, concluziile istoriografiei moderne apropie creştinismul egiptean mai mult de iudaism decât de gnosticism.[57]

Efectul persecuţiilor

O serie de investigaţii au luat în calcul faptul că debutul vieţii monahale ar trebui căutat în perioada prigoanei anticreştine. Grupuri de creştini, mai ales în timpul împăratului Decius (cca. 250), au fost nevoiţi să se retragă în afara cetăţii sau oraşului din pricina persecuţiei, ajungând să se obişnuiască cu

[54] A. Guillaumont, *Originile vieţii monahale*, pag. 288.

[55] Cf. M. de Dreuille, *From East to West: A History of Monasticism* (New York: Gracewing, 1999), pag. 67-68.

[56] Una din scrieri este a lui Pseudo-Clement din Roma, *Despre feciorie*, scriere apărută pe la începutul secolului III în Siria. Cf. *The Apostolic Fathers,* 2 volume, ed. Kirsopp Lake (London: LCL, 1912-1913). Referinţele aici sunt din volumul I, pag. 2.2, 3, 4.1-2, 7.2.

[57] Cf. D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pag. 38.

viaţa izolată.[58] Începutul secolului IV însă a fost hotărâtor. Egiptul a fost locul preferat pentru retragere. Guillaumont consideră însă acest argument ca o „cauză ocazională”[59], atestările istoriografice fiind sporadice şi subsidiare. Este greu de crezut, în acelaşi timp, că motivaţia evadării din cetate la deşert ar fi fost frica sau laşitatea în faţa prigoanei. De altfel, mulţi monahi au plătit cu viaţa izolarea în pustie, moartea venind nu atât din partea prigonitorilor, cât din partea barbarilor ce băntuiau în zonele locuite de monahi.

O privire mai atentă peste istoria acestei perioade arată că, de fapt, nu persecuţia, ci încetarea ei a stat la declanşarea monahismului, aşa cum vom arăta mai jos. Cu toate acestea, gândirea monastică are întrucâtva legătură cu prigoana şi martirajul. Monahul a împrumutat de la martiraj conceptul în sine şi chiar limbajul. Atunci când persecuţiile romane au încetat, monahii au început „să se persecute pe ei înşişi”, privându-se singuri de libertate prin a fugi în deşert. Avem de-a face cu un martiraj „alb”, albit de soarele deşertului, în locul celui „roşu”, însângerat de valurile de persecuţii. Transpus într-un alt palier, monahismul se înţelegea nu ca un martiraj al sângelui, ci un martiraj al cugetului, adică al luptei (*praktike,* în termenii lui Evagrie) până la moarte contra gândurilor demonice. Pentru Biserica devenită liberă de prigoană, monahul înlocuia martirul prin a deveni robul de bună voie al lui Cristos.

Reacţia la secularizarea Bisericii

Istoricii Bisericii observă faptul că, după decretul eliberator al împăratului Constantin, era nevoie de o alternativă la rigiditatea unei vieţi creştine anoste instalată în Biserică o dată cu acordarea drepturilor religioase şi sociale. De fapt, chiar aici trebuie să punctăm o altă cauză a declanşării mişcării. Ştim că Biserica dobândise un nou statut, acumulase o mulţime de privilegii, însă a reacţionat tardiv la valul de nominalism care a lovit-o din interior. Bainton confirmă aceasta când scrie că, „marele exod monastic din societate coincide cu era lui Constantin: atunci când mulţimile au intrat în Biserică, călugării au plecat în deşert”[60]. Aparenţa succesului instituţional este documentată de luptele interne pentru putere şi de apariţia marilor erezii. Pentru scaunul episcopal s-au dus lupte în culise, ajungându-se efectiv chiar la crime[61].

Împotriva acestei stări monahismul apare ca o mişcare protestatară excentrică. Retragerea în pustie era somaţia pe faţă a monahului faţă de

[58] Cf. Eusebiu, *Hist. Eccl*. 6.42. Consemnăm de asemenea multe cazuri de retragere în munţii Mesopotamiei în timpul persecuţiei lui Sapor al II-lea.

[59] A. Guillaumont, *Originile vieţii monahale,* pag. 290.

[60] Bainton, I, pag. 104.

[61] Istoricul păgân Ammianus Marcellinus consemnează lupta dintre Damasus şi Ursinus, sfârşită cu peste o sută de morţi, şi ridiculizează apoi „spiritul de iubire” cunoscut cândva între creştini (XXVII, 5.4). Cf. H.B. Workman, *The Evolution of the Monastic Ideal. From the Earliest Times Down to the Coming of the Friars* (Boston: Beacon Press, 1962), pag. 8.

secularizarea Bisericii. Peste o mie de ani urmau să se repete acelaşi gen de probleme interne în Biserica Apuseană, care au declanşat în final Reforma protestantă. De reţinut că în ambele cazuri reacţia nu a fost atât faţă de Biserică, cât faţă de spiritul lumii strecurat în Biserică. Diferenţa însă rezidă în faptul că niciodată monahismul nu a determinat o Reformă la nivelul Bisericii. S-a mulţumit doar cu reforme locale, zonale, restrânse ca impact. Dacă unii ar socoti că monahismul a fost avangarda Bisericii de atunci, un astfel de raţionament apare nejustificat, cel puţin din punct de vedere istoric. Mai degrabă, monahismul proba tocmai opusul. Niciodată Biserica, prin autorităţi sau concilii, nu a luat iniţiativa să formeze oficial ordine călugăreşti. Istoria Bisericii descoperă mai degrabă că ordinele călugăreşti au venit ca o replică la starea de lâncezeală duhovnicească infiltrată în interiorul Bisericii şi nicidecum ca o soluţie propusă de liderii autorizaţi ai Bisericii.

Chiar dacă îşi atribuia statutul de avertizor al condiţiei spirituale precare a Bisericii, monahul a urmărit întâi de toate mântuirea sufletului său. De altfel, monahul (de la grecescul *monos*, singur) se defineşte ca şi credinciosul decis să trăiască singur cu Dumnezeu, sau avându-L ca unic tovarăş de viaţă pe Dumnezeu. Privind cu stricteţe la începuturile monastice, trebuie subliniat faptul că monahul era un laic. Dorinţa lui de a accede la cunoaşterea divină nu putea fi oprită de nici un ierarh. Era dreptul lui, ceea ce, evident, nu prea era în concordanţă cu sistemul eclesial sacerdotal şi sacramental configurat de Biserica secolului IV. Baza teoretică a acestui sistem fusese pusă de Ciprian, însă sistemul în sine nu a putut împiedica în vreun fel iniţiativele monahe. În câteva rânduri Biserica s-a opus pe faţă mişcării,[62] iar cel mai cunoscut dintre monahi, Antonie, nu a participat la închinarea bisericilor locale şi timp de douăzeci de ani nici măcar nu s-a împărtăşit în Biserică. Alţi călugări au recurs la împărtăşanie în cadrul comunităţii lor, acolo, în deşert. Astfel de cazuri ne arată că, într-un sens strict, monahismul s-a născut în afara iniţiativei şi controlului instituţiei Bisericii. Imaginea noastră despre monahi pare a fi influenţată astăzi de câteva personalităţi deveniţi până la urmă episcopi. Să nu uităm însă că în primii ani monahii au fost dispreţuiţi şi clasaţi de ierarhii Bisericii. La rândul lor, monahii desconsiderau titlurile ierarhice. Pustia se dovedea a fi o protecţie pentru „ispita" de a deveni ierarh.[63] Lucrurile s-au schimbat abia atunci când mari teologi ai Bisericii au apărat invariabil mişcarea. Printre aceştia au fost Vasile cel Mare, Ieronim, Ioan Hrisostomul, Augustin, dar mai ales Atanasie, cel care a şi redactat *Viaţa lui Antonie*. Aportul cel mai de seamă al acestor teologi a constat în a da monahismului dimensiunea comunitară. Ei vedeau în monahi ingredientele spirituale necesare descompunerii spirituale a Bisericii sau descompunerii morale a societăţii.

[62] Vezi sinodul de la Esneh sau Saragossa (380), unde li s-a interzis clericilor să devină călugări.

[63] Ioan Cassian descrie cel mai bine acest aspect în *Institutes,* XI 14,16,18.

Reacţia monahilor nu pare însă una decisivă, chiar susţinută de argumentele dogmatice ale multor părinţi ai Bisericii. Biserica s-a confruntat mereu cu probleme interne. Trebuie să căutăm motivaţia idealului monastic mai adânc în istorie şi teologie.

Modelul primilor asceţi creştini

Cei mai mulţi analişti moderni găsesc vestigii ale mişcării monastice în ascetismul caracteristic primului secol al constituirii şi dezvoltării Bisericii primare. Studiind etimologia cuvântului monah, Guillaumont surprinde în ideea termenului *monachos* sensurile de bază ale monahismului, adică a singurătăţii, renunţării şi celibatului - teme de altfel frecvent întâlnite în Evanghelii şi Epistole. Ca şi prototipurile lui biblice, monahul „nu vrea să fie împărţit, şi vrea să ducă o viaţă unificată”[64]. Nu e greşit, aşadar, să afirmăm că, în procesul modelării lui, monahismul s-a slujit cu precădere de textele biblice şi pildele vii descrise aici. Gândirea monastică apela la simplitatea interpretării Scripturii. Şi ce poate fi mai simplu decât a te uita la Ilie sau Ioan Botezătorul, la Isus sau Pavel, la îndemnurile clare de a căuta o viaţă de renunţare pentru câştigarea premiului ceresc?

Ioan Botezătorul, de exemplu, prefigura modelele monastice de mai târziu printr-un ascetism tipic, prin separarea de lume, prin ucenici care posteau şi prin mesajul direct, provocator. Ioan a venit „în calea neprihănirii”, cum afirmă Isus despre el (Mc. 2.18; Mt. 21:32). Deşi admirativ pentru Ioan, Isus nu repetă stilul de viaţă al primului, ci dimpotrivă. Isus aprobă căsătoria, nu pretinde post obligatoriu, dar, la fel ca Ioan, predică renunţarea. Celibatul nu este un mandat pentru toţi, doar pentru cei care pot primi lucrul acesta (Mt. 19:11). Celibatul nu este doar o atitudine contra naturii, ci o aspiraţie dincolo de natură, o depăşire a naturii după modelul îngerilor. La înviere, afirma Isus, căsătoria dispare făcând loc vieţii angelice (Mt. 22:30). E o împărtăşirea de viaţa care va veni. Săracii sunt prioritari atunci când se vorbeşte despre Împărăţia lui Dumnezeu. Ucenicii sunt chemaţi la disciplină şi lepădare de sine. El nu doar arată o cale: El este Calea. Nu e de mirare, deci, să găsim întâlnită des ideea „căii” în scrierile apostolilor. Cartea istorică a Faptelor Apostolilor asociază Calea cu referire la o nouă viaţă religioasă (9:2; 19:9,23; 24:22), iar Epistolele asociază calea renunţării cu imaginea crucii.

De-acum, pentru toţi urmaşii lui Cristos, „calea” este una singură: calea crucii. Mai ales pentru apostolul Pavel, creştinul ascet trăieşte cu ochii spre viitor. Până la momentul final al istoriei, lupta cu firea pământească este reală aici jos şi pretinde autocontrol şi disciplină caracteristică atletului (1 Cor. 9:25). Chiar şi atunci când vrea să explice căsnicia, Pavel desenează două planuri. Pe un palier inferior stau căsătoriţii; pe cel superior stau celibatarii. Primii se preocupă mai mult de lucrurile lumii; ceilalţi de lucrurile Domnului (1

[64] A. Guillaumont, *Originile vieţii monahale,* pag. 298 şi urm. Textul de bază al argumentului în acest caz este din 1 Corinteni 7.

Cor. 7:36 şi urm.). Căsătoria doar previne imoralitatea. Celibatul eliberează pentru cunoaşterea secretelor Împărăţiei. Dar şi înfruntarea era pe măsura chemării. Inima omului este un teren real de luptă cu principiul răului (cf. Romani 7). Bătălia însă nu e dusă doar la nivel personal. Ca şi Pavel, Ioan şi Petru văd dincolo de ce se vede, două feluri de luptă şi de luptători. Împotrivirea faţă de uneltirile diavolului sau eşecul unor biserici amintite în cartea Apocalipsa dovedesc realitatea dimensiunii cosmice a războiului. Efesul şi-a pierdut dragostea dintâi, Laodiceea degajă un spirit căldicel iar Sardesului îi merge numele că trăieşte, dar e mort. De partea cealaltă stau cei 144.000, celibatari şi curaţi, văduvele care petrec în rugăciune, săracii lumii şi martirii. Calea creştină nu ocolea viaţa (cum învăţau gnosticii), ci trecea prin ea şi, dacă trebuie, chiar prin moarte.

Devine clar că idealul monastic a avut în Scriptură o sursă constantă de unde să-şi extragă ideile şi practica. Semnele ascetismului sunt percepute devreme, încă de la Ioan Botezătorul, şi îşi ating apogeul în scrierile pauline. Până la instituţionalizarea ascetismului creştin au mai trecut două sute de ani, iar modificările suferite din interacţiunea cu numeroasele curente spiritualiste necreştine l-au ajustat considerabil. Sursa însă a rămas neschimbată. Problema însă nu era veridicitatea sursei, ci interpretarea şi alterarea ei.

3. Idealurile vieţii monastice: solitudinea şi cunoaşterea mistică

Indiferent de ponderea influenţei, toate sursele pomenite mai sus ne arată că principala caracteristică a mişcării monahale a fost dintotdeauna solitudinea. A iubi singurătatea cerea izolarea fizică (chiar prin evitarea întâlnirii cu alte persoane), solitudinea liniştii şi solitudinea inimii.[65] Izolarea fizică de lume avea ca scop atingerea unei vieţi sfinte care putea fi disciplinată numai prin obişnuinţa cu exerciţiile spirituale. Nimic însă nu se putea începe fără legământ. Ca reacţie la trei ispite lumeşti, monahul făcea trei legăminte vizibile, publice, concrete: contrar bogăţiei, monahul alege sărăcia; contrar căsătoriei, alege celibatul; iar contrar acţiunilor independente sau egoiste monahul alege ascultarea (faţă de Dumnezeu, abate sau mentor). Prin sărăcire, monahul se aliniază criteriului cerut de Însuşi Isus, care le-a cerut ucenicilor să vândă tot ce au, să dea la săraci şi să-L urmeze. Prin celibat, monahul Îl slăveşte pe Dumnezeu în trupul său, în conformitate, printre altele, cu modelul mariologic. Prin ascultare monahul se supune autorităţii Cuvântului divin şi a comunităţii din care face parte. Este vorba aici de alegere, de decizie, iar decizia vine în urma chemării divine. Solitudinea fără chemare divină nu are sens. Fără îndoială, chemarea pustiei este superioară chemării cetăţii.

Chemarea pustiei este ecoul cuvintelor lui Isus. Un aşa nivel de percepere a chemării lui Isus este determinat de puterea expresiei „a lăsa tot". Nu pe bucăţi, nu parţial, ci „tot". Aceasta cere o decizie în interiorul fiinţei. Renunţarea este o dispoziţie interioară, iar monahul se dedică unirii cu

[65] În alţi termeni, solitudinea în care gândurile (*logismoi*) nu deranjează mintea (*nous*).

Dumnezeu prin rugăciune. El este gata să renunţe la orice ar putea încetini progresul spiritual. A fi duhovnicesc presupune prezenţa experienţelor spirituale, chiar a semnelor şi minunilor, şi mai ales a martirajului. A te decide să asculţi chemarea lui Isus presupune jertfă. Iar jertfa nu e doar o suferinţă fizică. Jertfa aduce cu sine autentificarea prezenţei divine. „Totul" cere alinierea în formaţia de luptă a lui Cristos. Monahul este „atletul lui Cristos"[66], mereu în competiţie cu demonii. Este însă superior filozofului pentru că poate avea control asupra demonilor. Biserica lui Cristos, din care face parte şi el, este *Militia Christi*, de aceea viaţa luxoasă trebuie abandonată odată ce intri ca soldat în armata lui Cristos.

Beneficiile solitudinii sunt dincolo de aşteptările credinciosului ordinar. Monahul vrea cunoaştere dumnezeiască prin sfinţire (personală şi cosmică). El lua în serios cuvintele lui Isus: „ce ar da un om în schimb pentru sufletul său?" Sfinţindu-se pe sine însuşi, monahul sfinţeşte însăşi natura umană. El nu se retrage din lume spre a o abandona, ci spre a o sfinţi. Pasiunea de a fi plăcut lui Dumnezeu nu înseamnă a părăsi lumea, ci păcatele şi stricăciunea lumii. Privându-se parţial la nevoile naturale (mâncare, apă, somn etc.), „atletul lui Cristos" îşi exprimă autonomia sau libertatea faţă de lumea prezentă, stricăcioasă. El experiază „Împărăţia ce va să vină". Pocăinţa continuă se săvârşeşte prin rugăciunea continuă, prin neîncetata invocare a Numelui lui Isus. Monahul „îşi aminteşte de Dumnezeu mai mult decât de propria sa respiraţie", scrie Grigore Teologul. Numai aşa poate descoperi măsura omului adevărat: omul îndumnezeit, omul sfinţit, adevăratul chip al lui Dumnezeu. Dorinţa nespusă a monahului rămâne de a trăi starea adamică dinaintea Căderii, ceea ce presupune şi refacerea relaţiei speciale a omului cu cosmosul. Logica este simplă: vina Căderii a stat în om, deci şi soluţia trebuie să fie tot în om. În mijlocul lumii, a naturii, monahul caută să restaureze starea iniţială a relaţiei dintre om şi natură. Iar restaurarea aceasta nu se poate decât prin dragoste faţă de Creator, creaţie şi creatură. Viaţa pustnicului devine practic o anticipare a răscumpărării creaţiei.

Idealul era măreţ, dar trebuia obţinut şi exercitat practic. Clement şi Augustin însumau idealul renunţării prin a spune că: „Cel care îşi îngăduie tot ceea ce este permis va ajunge curând să se lase în voia, şi chiar să înfăptuiască ceea ce nu e permis"[67]. De aici, de fapt, începe viaţa monastică: de la lupta contra pornirilor, de la reprimarea concupiscenţei. De aceea, aproape obsesiv, scrierile monastice se ocupă de analiza pornirilor sexuale. Celibatul s-a dorit manifestaţia publică, deschisă contra abuzului sexual. Chiar şi practicarea lui în perimetrul căsniciei nu-l putea scuza de stigmatul de a fi un reprezentant relevant al decăderii firii umane. Rigoristul Taţian (m. 160) anticipase acest lucru considerând sexul, chiar la cei căsătoriţi, un act de preacurvie. Ieronim

[66] Ieronim îi numeşte pe Pavel şi Antonie „soldaţii lui Cristos", iar Paladie îi numeşte pe cei doi Macarie (din Egipt şi din Alexandria) „atleţii invincibili".

[67] Citat în Marrou, pag. 64.

(345-420), şi el pentru câţiva ani eremit în deşertul sirian, vedea în celibat cea mai de seamă virtute. Poziţiile extreme au fost echilibrate de teologii care nu vedeau nicidecum viaţa sexuală în familie un păcat.[68] Oricum, importanţi scriitori bisericeşti au lăudat fecioria chiar înainte de apariţia monahismului. Căsătoria aparţinea lucrurilor scuzabile (*ad veniam*), pe când fecioria aparţinea lucrurilor glorioase.[69] În unele scrieri ale vremii sursa anumitor rele din lume o constituia prezenţa femeilor căsătorite. La cealaltă extremă erau fecioarele. Nimic nu se putea compara cu puritatea şi beneficiile duhovniceşti ale fecioarelor.[70] Oferta deşertului ajungea chiar şi la cei căsătoriţi. Ei puteau renunţa la căsnicie (până şi la copii!), pentru „a purta crucea lui Cristos" în deşert. Într-o astfel de abordare, chiar normele eclesiologice se subordonau celor ascetice.[71]

Motivaţia celibatului adaugă ceva nou principiilor monastice. Indiferent câtă protecţie se caută a se acorda monahismului pentru a-l disculpa de dualism, lipsa raporturilor de interdependenţă între trup-spirit adevereşte acest gen de dualism. Aşa cum se cuibărise păcatul în trup, aşa se cuibărise gnosticismul în creştinism. La monahi, ca la gnostici, trupul era considerat o sursă a răului. Prin trup diavolul poate ispiti sufletul. De aceea avem cazuri de monahi care nu s-au spălat pe trup cincizeci de ani, care nu au făcut baie pentru ca să nu-şi vadă trupul, care au postit zeci de zile sau care au trăit mulţi ani doar cu pâine, apă şi sare.[72] Macarie din Alexandria nu a mâncat timp de şapte ani nimic „care să fi fost trecut prin foc"[73]. Orele de somn erau reduse la minim (media era de patru ore pe noapte). Competiţia cu dorinţele naturale trupeşti trebuia câştigată prin orice mijloc. Unii pustnici stăteau deliberat zile întregi în arşiţă şi noaptea în frig fără să se culce, încercând să biruie somnul.[74] Sufletul trebuia să domnească peste trup. Monahul avertiza astfel asupra adormirii lumii.

[68] Cf. *Canoanele lui Hipolit* şi *Rânduiala Bisericii egiptene*. Existau chiar episcopi căsătoriţi, cum a fost tatăl lui Grigore de Nazianz. În final, conciliul de la Niceea a dispus ca, de atunci încolo, episcopii să fie necăsătoriţi.

[69] Ieronim scuza necesitatea căsătoriei doar pentru faptul că dă naştere la fecioare!

[70] Legământul de feciorie a fost inclus ca şi canon la Conciliul de la Elvira (cca. 306).

[71] Un episcop, pe nume Aphraates (cca. 345), susţinea că botezul trebuia administrat numai celibatarilor.

[72] O afirmaţie din avea vreme este pusă în gura lui Pambo (m. 373), care declara că „haina călugărului trebuie să arate aşa ca să o poată arunca afară din celula lui şi timp de trei zile nimeni să nu o ridice". Cf. Johnston, W.M. (ed.), *Encyclopedia of Monasticism*, 2 vols. (Chicago and London: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000), vol. 1, pag. 372.

[73] Paladie, *Istoria lausiacă*, pag. 18 ?? , traducere D. Stăniloae (Bucureşti: Editura Institutului de Misiune, 1993).

[74] Gruparea „celor care nu dorm" (*acoemetae*) se pare că a fost iniţiată de Abba Alexandru (350-430). Acesta a pornit mişcarea dintr-o mănăstire din zona Eufratului, ajungând apoi la Constantinopol unde şi-a atras mulţi adepţi. Fiind respinşi de Biserică, au format o comunitate în Bitinia, unii din liderii lor angrenându-se chiar în disputele cristologice ale secolului V.

De aceea stâlparii îşi aveau şi ei rostul: dominau de acolo, din vârful stâlpului, peste lume.

Celibatul a fost instituit, într-adevăr, ca o reacţie la spiritul corupt al lumii proiectat în familie, dar la rândul lui a instituit un gen de individualism dezordonat. Beneficiarii acestui stil de viaţă erau prea puţini. Monahii s-au transformat în „oameni noi" - cum erau adesea numiţi -, intermediari profesionişti pentru cei rămaşi în cetate. Păcătoşii din cetate îi solicitau în scris sau prin trimişi să facă rugăciuni de mijlocire pentru ei şi familiile lor. În paralel însă, manuscrisele vremii consemnează şi nenumărate drame, mai ales cu tineri care doreau să părăsească cetatea pentru a se dedica pustiei.[75]

Entuziasmul de început a presupus şi renunţarea la bunurile materiale. Sărăcia materială era virtutea bogaţilor spirituali. Dar entuziasmul s-a stins atunci când au apărut drepturile legale de a intra în posesiunea terenurilor acordate de stat. Împrejurările politice i-au ispitit pe unii monahi să accepte posesiuni de dragul mănăstirii. Materialismul era o ispită întâlnită nu doar faţă de posesiuni mari. În comunităţile monahale era pedepsită iubirea de orice lucruri pământeşti, fie ele şi cele utile (farfuria din care mâncai, pana cu care scriai, haina cu care te îmbrăcai etc.). Nu se accepta punerea peceţii pe nici un obiect, tocmai ca inima să nu se lege de nimic din această lume.

Dar cea mai înaltă formă de renunţare viza voinţa. Lepădarea de sine reclamă jurământul renunţării la voinţă, concretizată în ascultare şi umilinţă. Evident, ascultarea era mult mai testată în comunităţile cenobite decât în cazul ermiţilor singuratici. Cu toate acestea, ispita obţinerii unui nume, a unei reputaţii era prezentă adesea între monahi. Aşa cum s-a văzut, adesea ascultarea lua forme elucubrante. Cu cât ascultarea era mai absurdă, cu atât era mai apreciată.[76]

Aspiraţia monahului a fost dintotdeauna cunoaşterea lui Dumnezeu, intrarea în comuniune cu realitatea divină. Separarea de lume este expresia dragostei pentru Cristos, iar deşertul le oferea cadrul ideal pentru a-şi exprima această dragoste şi pentru a atinge îndumnezeirea.

Dincolo de cele trei domenii concrete ale renunţării, spiritualitatea monastică ne duce într-o lume a războiului sfânt. Cel mai pronunţat nume asociat teologiei deşertului este cel al lui Evagrie Ponticul (346-399), pe care îl vom da ca exemplu de felul în care se trata acest război. Evagrie a fost discipolul lui Macarie din Egipt, un alt gigant al monahismului egiptean, şi a conlucrat cu teologii capadocieni, Vasile cel Mare şi Grigore de Nazianz. După un parcurs rapid, poposind întâi lângă patriarhul Nectarius al Constantinopolului şi trecând apoi prin Ierusalim, Evagrie se decide pentru deşert. Aceasta după ce, la un moment dat, nu a ştiut cum să scape de dragostea

[75] Cf. C. Markshies, *Between Two Worlds. Structures of Earliest Christianityi,* tr. John Bowden (London: SCM Press, 1999), pag. 152-153.

[76] În regulile lui Benedict se stipula faptul că şi ascultarea de ceva imposibil de realizat este spre folosul monahului.

soţiei unui înalt prelat, apoi a fost avertizat de un vis ce îi prevestea un mare rău şi, ca ultimă avertizare, s-a îmbolnăvit grav. Timp de paisprezece ani a trăit în Cellia, alături de Macarie, unde e fascinat de miracolele acestuia. Refuză postul de episcop al Alexandriei, iar la vârsta de 54 de ani moare. Scrierile lui, în special *Praktikos, Despre rugăciune* şi *Tratatul gnostic*, au influenţat puternic gândirea lui Paladie, Ioan Cassian, Ioan Climacus, Maxim Mărturisitorul sau Isaac din Ninive.[77]

În acord cu etapizarea vieţii spirituale găsită la neoplatonici, „teologul deşertului", cum mai este numit Evagrie, a dezvoltat progresul ermitului pentru atingerea contemplării. Pe scurt, atingerea contemplaţiei presupune întâi de toate atingerea nepătimirii (*apatheia*), a unei stări de pace venită în urma biruinţei asupra dorinţelor rele sau patimilor (*pathe*). Metodologia evagriană cere curăţirea sufletului de patimi. Principalul obstacol în sfinţire sunt gândurile, de aceea gândurile rele sunt considerate instrumentul demonilor pentru cucerirea sufletului. Dacă un lucru ne ispiteşte înseamnă că demonul a trezit în noi un gând rău. Biruinţa stă în puterile omului. De aceea trebuie să recunoaştem mişcarea demonilor. Lupta durează, iar la nepătimire se ajunge în etape. Depăşirea acestui stadiu te trimite la cunoaştere (*gnostike*). Partea poftitoare din noi are patimile ei. Când sunt învinse, urmează cele specifice părţii mânioase. Numai când şi acestea sunt controlate se ajunge la nepătimire desăvârşită. La acest palier începe aventura cunoaşterii spirituale, a lucrurile create şi a teologiei, adică a cunoaşterii lui Dumnezeu. Mereu, însă, Evagrie face apel la idei origeniste (mântuirea în final a demonilor?) şi neoplatonice. Nu surprinde că gândirea lui a fost condamnată de Conciliul de la Constantinopol din 553, împreună cu cea a Origen şi Didim al Alexandriei.[78]

Realizarea cea mai însemnată a lui Evagrie este că a trasat liniile spiritualităţii şi teologiei Bisericii Răsăritene, care continuă până astăzi. Îndumnezeirea este un parcurs lăuntric, o interiorizare a drumului spre cer. Modelul omului spiritual a fost conturat. El este un ascet aflat în urcuşul duhovnicesc spre atingerea desăvârşirii. Nu surprinde faptul că lucrările evagriene s-au transformat în colecţii de edificare şi instruire pentru multe generaţii.

4. Evaluare

Via crucis, rugăciune şi disciplină

[77] Evagrie a fost primul scriitor bisericesc care şi-a pus învăţătura sub formă de aforisme. Dintre scrierile lui Evagrie în limba greacă s-au păstrat puţine fragmente în original. Cf. *The Praktikos: Chapters on Prayer* (Cistercian Studies Series, number 4), editat de J.E. Bamberger (Spencer, Mass.: Cistercian Publications, 1970); în limba română, *Tratatul practic. Gnosticul* (Iaşi: Polirom, 1997).

[78] Pentru o analiză competentă şi compactă a gândirii lui Evagrie vezi A. Louth, *Originile tradiţiei mistice răsăritene. De la Platon la Dionisie Areopagitul* (Sibiu: Deisis, 2002), pag. 141-156.

Ce a câştigat Biserica în urma monahismului? Chiar de la debut, monahismul a atras atenţia asupra păcatului automulţumirei spirituale şi plierii Bisericii după sistemul lumii. Lumea nu se poate învinge decât prin cruce. *Via crucis* sau calea renunţării, ca principiu director al vieţii de ucenicie şi cale de desăvârşire, rămâne valabilă. Ataşat acestei idei fundamentale, monahismul ne aminteşte de rolul disciplinei. Disciplina trupului şi sufletului sunt esenţiale sfinţirii, cu toate că disciplina nu trebuie să devină un scop în sine. Orice vocaţie spirituală costă. Retragerea temporară pentru analiza vieţii spirituale nu doar curăţă fiinţa, dar mai ales cultivă creativitatea. Activismul omoară creativitatea. Retragerea ne eliberează de tirania apatiei.[79]

Fără să o notifice undeva ca pe vreun decret dogmatic, monahii au luat în serios doctrina despre preoţia tuturor credincioşilor. Retragerea în pustie pentru rugăciune nu era controlată în nici un fel de sacramentalism sau preoţi. Mijlocirea era directă, personală, liberă. Spaţiul monahal era spaţiu liturgic. Nevoia de rugăciune în lupta contra demonilor arăta de fapt credinţa că păcatul ne desparte de Dumnezeu şi nu se poate birui altfel decât prin a cere mila şi puterea Lui prin rugăciune. Acest element în trăirea monastică a fost crucial. E adevărat că practica rugăciunii repetate în cercurile monastice diminuează într-un anumit grad importanţa actului în sine, dar menţinerea rugăciunii în centrul vieţii spirituale creştine e marele câştig pentru creştinătatea de-a lungul veacurilor care vor veni. Curajul monahilor de a particulariza oarecum închinarea i-a inspirat mai târziu pe marii mistici ai Bisericii Catolice în a pregăti Reforma. Deşi mănăstirile i-au izolat, chiar şi acolo, în mod providenţial, ei pregăteau calea Marii Reforme a Bisericii.[80] De aceea se poate afirma că, în sens larg, recuperarea şi menţinerea rugăciunii personale în Biserică s-a datorat şi monahilor. Această armă spirituală de neînlocuit pentru creştin a fost predată apoi puritanilor şi pietiştilor moderni. Poate şi de aceea, neaşteptat însă, unele comunităţi protestante moderne încearcă aplicarea unor însuşiri ale patentului monastic ca un gen de experiment pentru noi forme de viaţă spirituală comunitară.[81]

Exegeză, eşecuri şi elitism

Cu toate aceste aspecte pozitive asociate monahismului, rămân întrebări serioase legate de motivaţia lui principală. Orice creştin e normal să se întrebe: cum poate un credincios să fie mai tare în lupta cu ispitele când este singur? Întreg Noul Testament subliniază importanţa capitală a comunităţii credincioşilor în a se proteja reciproc împotriva uneltirii celui rău. Este, aşadar,

[79] De ce să nu fie în planul de învăţământ al oricărei şcoli teologice cel puţin o săptămână de retragere în pustie? Ar fi parte a educaţiei şi evlaviei autentice.

[80] Mă refer aici la misticii Tauler, Victor, Eckhart, Gerson, Toma a Kempis.

[81] Exemplele variază de la forme mai puţin radicale (cum ar fi casele de diaconiţe sau frăţietăţile locale) la unele apropiate monahismului clasic (cum ar fi Comunitatea Taize, Comunitatea Iona, Grandchamp Community etc.).

monahismul o soluţie viabilă în lupta spirituală, sau trebuie să rămână îngropată în istorie?

Ce a pierdut Biserica prin apariţia monahismului? Analiza succintă de mai sus ne-a trimis ineluctabil înapoi la fenomenul creştinătăţii primare. Pe de-o parte, linia de interpretare clasică, larg acceptată în tradiţia teologică catolică şi ortodoxă, găseşte suficiente resurse biblice şi practici aferente pentru a susţine bazele monahismului, fără însă a se identifica cu formele ei extravagante. Susţinătorii precizează că indiferent de nuanţa implicată, noţiunile monastice – că au tentă negativă, de genul renunţare, abstinenţă sau mortificare, ori tentă pozitivă, de genul alergare sau urcuş spiritual - sunt noţiuni cu corespondent în textul biblic. De cealaltă parte, linia de interpretare protestantă întreţine ideea că argumentele biblice în favoarea monahismului sunt o distorsionare a înţelesului corect aplicat unor texte scripturale şi a unor exerciţii spirituale adiţionale.

Literatura ascetică este plină de comentarii biblice. Însă comentariile propriu-zise au fost mai degrabă oglindirea gândirii unor teologi influenţi printre monahi. Probabil că Origen ar trebui plasat ca având cel mai de seamă impact. Stilul lui şi argumentele construite pe baza unei exegeze originale au trezit mereu entuziasmul ascetic. Forţa motrice a spiritualităţii creştine, după Origen, trebuie să fie asemănarea cu Dumnezeu. Ideile lui au fost dezvoltate cu largheţe de Evagrie şi Ioan Cassian, care au recunoscut pe faţă că sunt discipoli origenişti.

Prezenţa Scripturii în deşert este o realitate. Tradiţia scrisă însă era depăşită de cea orală. Comentariile părinţilor deşertului au funcţionat adesea pe picior de egalitate cu Scriptura însăşi. Cuvântul părinţilor duhovniceşti avea autoritatea Scripturii pentru că ei „trăiau mai aproape de Dumnezeu”[82]. Ştim că unii monahi au fost precauţi cu cărţile sfinte pentru a nu deveni obiect de venerare în sine. Interpretarea textului biblic favoriza abordarea metoda alegorică (clar sub influenţă origenistă), etică şi paradigmatică. Aceste trei metode aveau un singur obiectiv pentru monah: Cuvântul să prindă viaţă. Dintre metode, cea mai aplicată a fost cea a exemplului. Monahul se uita în Scriptură după modele, iar selecţia conta puţin. Orice caz sau exemplu se transforma în model de trăire.[83] Interpretarea textelor biblice însă era diferită. Puţina experienţă în domeniu, obiectivele finale ale interpretării şi circumstanţele în care se desfăşura procesul interpretativ au creat nu o dată tensiuni chiar între liderii deşertului.

Punctul critic al monahismului primar raportat la rolul Scripturii este depistat întâi în procesul subiectiv de selectare a acelor texte biblice care au marcat decisiv înţelegerea spiritualităţii creştine. Să luăm câteva exemple. A-i numi pe profeţi sau apostoli ca precursori ai mişcării monastice apare exagerat, iar a exersa în mod premeditat izolarea textelor biblice pentru a susţine (e adevărat mai târziu în istorie) practici ascetice precum auto-pedepsirea sau auto-

[82] Cf. D. Burton-Christie, pag. 110.

[83] Cf. D. Burton-Christie, pag. 166 şi urm.

flagelarea este şi mai greu de acceptat.[84] De pildă, apelul lui Isus din *Predica de pe munte* de a nu sluji la doi stăpâni este aplicat mandatului monastic de a părăsi unul din stăpâni, lumea, şi a-L urma pe celălalt, Cristos. Cine şi-ar fi închipuit că acest text va fi răstălmăcit până la a identificarea lui cu cererea Fiului lui Dumnezeu către credincioşi de a-L sluji în pustie? Luând un alt text, unul care vorbeşte destul de clar despre „închinarea în duh şi adevăr" (Ioan 4:24), exegeza monastică presupune că expresia trimite de fapt la trecerea „în stare de deşert". Deturnarea sensului este şi mai pronunţată în cazul textelor legate de personalităţile devenite repere ascetice. De pildă, faptul că evangheliştii menţionează retragerea lui Isus în pustie, unde stătea cu fiarele sălbatice, iar mai târziu aceiaşi evangheliști includ ca adaos că Isus ne cere să-L urmăm, se transformă brusc în texte normative pentru actul urmării lui Isus în deşert.[85] Genul de hermeneutică aplicată de monahi ne convinge că pustia i-a obligat la a fi „teodidacţi"[86]. Dar, mai devastator este faptul că monahilor li s-a acceptat distorsionarea sensului biblic pentru ca să li se justifice acţiunile. Practica inversării direcţiei de abordare de la efect înspre cauză nu este inventată de monahi. Dar toleranţa faţă de ea a atins aici cote maxime. Numai dacă reluăm exemplul urmării lui Isus vedem repercusiunile dezastruoase ale metodei. Isus nu ne-a cerut niciodată să ne izolăm de lume. El îi învăţa pe ucenici să îi ia în considerare chiar şi pe declasaţii societăţii (Mc. 2.18; Mat. 11:18-20). Urmarea lui Cristos, aşadar, nu avea nici o legătură cu fuga în pustie. A-L urma pe Cristos se înţelegea mai degrabă a sta la masă cu vameşii şi păcătoşii, a învăţa norodul rătăcit, a atinge bolnavii loviţi, a hrăni mulţimile flămânde, a-ţi risca viaţa în mijlocul lor, a-i sluji la ei acasă, a intra în Ierusalim şi a fi gata oricând să mori, acolo, în cetate. Integrarea, nu evadarea era motoul vieţii lui Isus. Câtă diferenţă între ce înţelegea Isus prin slujire şi ce înţeleseseră monahii după trei secole.

Astfel de apropieri de textul Scripturii confirmă suspiciunea noastră că exegeza şi hermeneutica monastică s-au subordonat scopului monastic. În faţă era ţelul; restul se alinia obligatoriu în spatele lui. E adevărat că intenţia nu era rea, însă nici măcar dorinţa de îndumnezeire nu are dreptul de a deforma principiile unei hermeneutici corecte.

Dincolo de exegeza îndoielnică, ideea mântuirii sau a găsirii vieţii veşnice prin retragerea din cetate în deşert repetă slaba argumentaţie a apariţiei monahismului, de data aceasta pe filieră dogmatică. Nici o teologie, că a fost

[84] Să nu cădem însă într-o critică subiectivă. Este greşeala frecventă a istoricilor sau teologilor care etichetează mişcări, instituţii sau indivizi influenţaţi de extremisme. Afirmaţii sau atitudini extreme chiar ale unor lideri ne pot deruta. O astfel de abordare falimentează prin a selecta fanaticii grupării şi a-i da exemple reprezentative.

[85] Exemple mai numeroase se găsesc în articolul lui G. Florovsky, *The Ascetic Ideal and the New Testament. Reflections on the Critique of the Theology of the Reformation.*

[86] Cf. L. Regnault, *Viaţa cotidiană a Părinţilor deşertului în Egiptul secolului IV* (Sibiu: Deisis, 1997), pag. 29.

scrisă sau nu sistematic, nu s-a hazardat să afirme că mântuirea se găseşte mai uşor sau mai sigur în practica sihăstriei.[87] Generic vorbind, renunţarea este doar un prim pas în dovedirea faptului că mântuirea a avut loc. Lepădarea de sine semnalează că harul salvator opera eficace în cel ales. Creştinismul a fost de la bun început o religie a credinţei, nu a faptelor, fie şi a celor de tip monastic. Şi totuşi, prezenţa monahismului a creat natural alternativa unei variante în vederea desăvârşirii, variantă ce o depăşea pe cea a părtăşiei simple în Biserică. Lupta contra demonilor se dovedea a fi foarte complexă, în mod practic eliminând dintru început accesibilitatea la victorie pentru creştinii neantrenaţi în arşiţa deşertului. Prăpastia între ce oferea cetatea şi deşertul se adâncea. Dacă era vorba de vreo răscumpărare, aceasta nu putea fi alta decât calea monahismului.[88]

Pe de altă parte, ideea biblică a renunţării este precisă şi justificată. *Via crucis* este într-adevăr calea creştină. *Via crucis, via lucis!* Isus şi apostolii Lui au avertizat asupra greutăţii acestei căi, a jugului care trebuia purtat, a mărturisirii publice cu orice risc. Apostolii au avut şi ei parte de prigoniri, de frângeri, de ocări. Şi nu se poate spune că nu au dat „tot" ce au avut de dragul lui Cristos. Dar atunci când predicau, mesajul lor constant a fost mesajul învierii, a bucuriei de a fi însoţiţi de un Cristos viu. Apostolul Pavel scria convingător: „trăiesc, dar nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăieşte în mine" (Gal. 2:20). Dacă dăruiau, scrie Luca, primii creştini o făceau cu bucurie de inimă (FA 2:46). Motivaţia renunţării şi ascezei lor stătea, aşadar, în aşteptarea revenirii Domnului. De ce să mai ţină pentru ei ceva ce oricum, în curând, nu le mai folosea la nimic? De ce să se concentreze la legăminte vremelnice când Isus era pe drum? Dar Isus nu vine când planifică omul sau Biserica. De aceea, Pavel îşi focaliza scrierile din ultima parte a vieţii pe chestiuni pastorale, familiale, sociale. Asceza, dacă e să vorbim despre ea, se instalase în comunitate. Aici este testul suprem al renunţării şi uceniciei autentice.

Simpla comparaţie ne obligă să constatăm că motivaţiile monahilor invocate după trei secole de la naşterea Bisericii au tot mai puţină acoperire. De altfel, scrierile părinţilor apostolici din secolul II ne confirmă prezumţia. Citim aici în mod constant că actul întemeierii căsniciei stătea la loc de cinste în viaţa Bisericii iar implicarea creştină în viaţa cetăţii era încurajată.[89] Biserica a înţeles că renunţarea este întâi de toate o atitudine a inimii. Ea străbate viaţa creştină, dar nu ca o faptă spre mântuire, ci ca o mulţumire pentru mântuirea primită în dar de la Dumnezeu. Literatura monastică ne-a lăsat ca moştenire şi un inventar al dificultăţilor luptei spirituale dusă de monahi în deşert. Deşi trebuia să fie o

[87] Tertullian a fost o excepţie atunci când a aplicat termeni biblici consacraţi pentru a descrie viaţa ascetică. El vorbea despre efectele ascezei ca jertfe şi *potestas reconciliandi iratum deum*.

[88] Cf. *Apophthegmata Patrum, Poimen* 8, p. 324a. Cf. B. Ward, *Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* (London: Mowbrays, 1975).

[89] Cf. *Păstorul* lui Herma şi *Apologia* 42 a lui Tertullian.

retragere din cetate pentru câştigarea liniştii inimii (*hesuchia*) şi biruinţa lui Cristos asupra demonilor, deşertul i-a aşteptat cu un război mai crâncen decât prevedeau ei. *Historia Lausiaca* descrie teribilele lupte imaginare şi reale ale pustnicilor pentru rămânerea în procesul îndumnezeitor. Isaac Sirul atenţiona că diavolul ispiteşte în patru feluri. Întâi, pentru cel abia iniţiat în viaţa de credinţă, diavolul vine la el prin asalturi masive, de îndoială şi înfricoşare, ştiind că încă e slab şi poate fi uşor biruit. Apoi, pentru cei mai curajoşi, diavolul aplică metoda aşteptării unui moment de relaxare sau scădere a entuziasmului. O altă categorie este ispitită prin a le inocula mândria pentru reuşitele lor. În final, diavolul ispiteşte prin a recurge la dorinţele cele mai uzuale ale naturii umane: banii şi sexul.[90] Din nou, ispita cel mai des amintită se referă la instinctul sexual. Antonie mărturiseşte cum în primele nopţi de sihăstrie vedea constant femei frumoase. Depoziţii similare ne-au rămas şi din partea lui Ieronim, Cassian, Evagrie sau Benedict. Eroii deşertului s-au trezit faţă în faţă cu diavolul. Iar dacă vrei să-l pui pe diavol pe fugă trebuie să-ţi controlezi dorinţele. Firesc, multe lupte au fost pierdute. O parte din monahi au fost nevoiţi să se întoarcă în cetate. Deşertul nu era pentru ei.

Astfel, o abordare de principiu în tot sistemul eremit pare greşit instalată dintru început. Este vorba de împărţirea artificială a vieţii spirituale. Pentru pustnic, disputa era simplă: demoni contra instincte, minte contra trup. Forma aceasta de ascetism embrionar ascundea elemente specific filozofiei gnostice şi stoice. Stoicismul promova ideea ieşirii aderentului de sub dominaţia înclinaţiilor fireşti prin atingerea apatiei (*apatheia*). La fel ca în ascetismul creştin, idealul stoicului veritabil a fost renunţarea. De partea cealaltă, gnosticismul se apropiase prea mult de creştinism, însă dualismul lui inconfundabil şi separarea drastică a sufletului şi trupului nu i-au permis să se instaleze definitiv în moştenirea creştină. Semne ale gândirii şi practicii gnostice au mijit în scrierile anumitor părinţi greci şi latini. De altfel, formele extreme de austeritate din spaţiul monahal sunt dovezile penetrării ideilor şi practicilor stoice şi, mai ales, gnostice în viaţa monahală.[91]

Sihaştrii erau convinşi că demonii sunt una cu instinctele trupeşti. Or, instinctele naturale au fost puse de Creator în fiecare fiinţă umană. Ba mai mult, scrie apostolul Pavel, există o putere care poate locui chiar în trup: Duhul Sfânt.

[90] Cf. *Filocalia*, Isaac Sirul, pp. 210-214 (traducere Kadloubosky şi Palmer).

[91] Cazul concret este cel al lui Simon Stâlparul (sec. V), „gloria Antiohiei şi Siriei", „înger între oameni", „cel mai sfânt martir în aer", cum îl prezintă unii autori. Evagrie descrie cum treizeci de ani Simon a trăit în vârful unui stâlp, nedorind să se atingă de pământul spurcat de păcat. Sufletul trebuia să se delimiteze cât se poate de clar de lume şi să se înalţe cât mai sus spre Dumnezeu. În aceasta constă sfinţirea: în mortificarea înclinaţiilor firii umane păcătoase. Simon a fost urmat de alţi „stâlpari", însă modelul lui a condus la o sumedenie de practici aberante. Ideea mortificării va apărea adesea în istoria creştinismului nu doar cu referire la monahi, ci şi la pietiştii şi puritanii protestanţi, însă concretizarea ideii a fost mult diferită.

Şi nu deşertul aducea victoria, ci relaţia personală cu Cristosul care a învins şi demonii, şi firea, şi moartea. Pofta firii pământeşti şi mândria nu pot sintetiza întreaga gamă de atacuri ale celui rău. Păcatele trupului produc dezastre cel puţin la fel de mari în sufletul uman ca păcatele spiritului. Iar concentrarea exagerată asupra ispitirilor trupeşti întotdeauna adaugă noi ispitiri la numărul celor active.

Lupta spirituală a monahilor pare să nu fi obţinut soluţiile aşteptate. Una din problemele monahilor consta în faptul că au făcut din suferinţă un scop în sine. Spinii din carne, sperau monahii, le vor împleti coroana cerească. Astfel, îşi culegeau slava din ceva ce niciodată Dumnezeu nu a pregătit (faptele bune) înainte de întemeierea lumii (Efes. 2.10). Iar faptul că monahii arătau o preocupare exagerată faţă de prezenţa răului în lume, prin demoni sau alte forme de-ale răului, a dus la diminuarea domniei lui Cristos în istorie.

Izolarea monahilor dăduse semnalul celor din Evul Mediu că mediul înconjurător are legătură cu spiritualitatea autentică. Adică, experienţele cele mai înalte nu se puteau atinge decât în condiţii favorabile. Aşa se pot explica preferinţele unor grupuri de monahi de a se instala în locuri biblice, precum muntele Sinai, muntele Măslinilor, împrejurimile Ierusalimului, Betleem sau pustia Palestinei.[92] Tipic gândirii monastice, când Antonie a fost întrebat de un filosof cum poate îndura singurătatea fără cărţi, el a arătat înspre munţi şi a replicat: „Cartea mea, o filozofule, este natura lucrurilor create, pe care o am la îndemână ori de câte ori vreau să citesc cuvintele lui Dumnezeu."[93]

Parcurgerea „plângerilor" monastice destramă şi acest ideal. Pustia a format multe caractere în asemănarea lui Cristos. Dar pretenţia că mediul are puterea să schimbe statutul sufletului înaintea lui Dumnezeu trebuie limitată drastic. Iar pretenţia inversă, cum că sufletul poate schimba mediul natural, ne face să extindem şi mai mult limitele. Indiferent unde trăieşte creştinul îl poartă pe Cristos în El. Pavel ne aminteşte că suntem temple ale Duhului Sfânt. Condiţiile de cunoaştere a lui Dumnezeu în stadiile cele mai înalte sunt create pentru toţi cei ce îl primesc pe Cristos în ei. „Cine Mă are pe Mine, are viaţa veşnică!". De aceea, oraşul nu este o închisoare şi nici deşertul un paradis, căci oriunde ajunge creştinul îl duce pe Cristos cu el.

Dorinţa monahilor după sfinţire n-a putut evita elitismul, indiferent cât măsuri de precauţie au fost luate. Sentimentul de superioritate îşi face loc în condiţii mai puţin favorabile. Mediul singuratic, interesul oamenilor pentru sfatul sau mijlocirea „omului sfânt", înregistrarea biruinţelor spirituale şi alte

[92] De altfel, spre sfârşitul secolului al IV-lea, Palestina avea mai multe locuri monastice decât avea Egiptul. Cf. J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: the Monasteries of Palestine, 314-631*(Oxford: Clarendon Press, 1994).

[93] Citat în D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (London and Oxford: Mowbrays1966), pag. 6. Cf. Evagrius Ponticus, *Practica ad Anatolium* 92 (PG XL, 1249B).

asemenea atuuri creează în inima sihastrului sau a liderului grupului un sentiment nou. Elitismul s-a accelerat şi aproape oficializat în Biserica Apuseană o dată cu sistemul organizat în stil roman de către Benedict (480-543). Faptul că aparţineai unui grup privilegiat sau că în acest grup erai plasat mai sus decât alţii, nu putea duce decât la ispite noi. Oricât ar fi fost limbajul de umil şi precaut, monahii nu puteau salva impresia generală că în Biserică coexistă două clase de credincioşi, cu două standarde de vieţuire. Or, ceea ce cerea Cristos a fost ca toţi să fim desăvârşiţi, după cum este şi Tatăl nostru din ceruri (Mat. 5:48). Aceasta înseamnă că toţi putem atinge desăvârşirea prin puterea Duhului Sfânt din noi, că locuim şi trăim în deşert sau în cetate. Nu există două forme de viaţă creştină, în care viaţa monahală ar fi superioară vieţii creştinului ordinar. Redistribuirea vieţii creştine poate duce la descurajarea creştinilor rămaşi în cetate de a nu căuta desăvârşirea, un ideal rezervat celor plecaţi în deşert.

Concluzii

Apariţia monahismului creştin denotă diversitatea perspectivelor teologice şi practice care l-au justificat. Consolidarea lui ca mişcare „ortodoxă" a fost produsul timpului şi nicidecum al dogmei. Impulsul ascetic primar reflectă de altfel efectul indiferenţei faţă de doctrină în favoarea eticii ascetice. Nu este prima mişcare spirituală din istoria Bisericii care eşuează în a ţine cele două într-un echilibru mulţumitor. Au existat, într-adevăr, şi reuşite. Origen sau Atanasie ar putea fi remarcaţi pentru încercările şi chiar izbânzile lor, observabile mai ales în lupta contra ereziilor. Dar nici măcar respectul majorităţii monahilor faţă de Scripturi nu îi ferea de disocierea nefericită pe care o făceau între înţelegerea conţinutului Scripturii şi memorarea ei mecanică.[94] În aceste condiţii, nu putea rezulta decât marginalizarea doctrinelor şi, implicit, naşterea pluralităţii şi impreciziei gândirii monastice.

Monahii au reprezentat la acea vreme pentru Biserica Răsăriteană şi Apuseană ceea ce puritanii sau pietiştii au reprezentat pentru Biserica protestantă la începuturile modernităţii. Aceasta arată că, indiferent de vremuri, Biserica va fi totdeauna talonată de monahii ei, de spiritualii ei. Ei sunt cei ce însoţesc Biserica cu entuziasmul lor. Pe de o parte, îi dau un farmec distinct, iar pe de alta îi creează frământări noi. În orice grupare s-ar afla, entuziaştii sunt mânaţi de aceleaşi principii, doar felul de manifestare diferă. Ei vor ţinti mereu spre zona spirituală trasată de Isus şi apostoli. Ea nu are uşi, doar scări. Nu are

[94] Se ştie că mulţi monahi memorau pasaje, cărţi întregi chiar din Scriptură, dar fără a le studia în profunzime, aşa cum o făceau teologii Bisericii din aceeaşi perioadă. Monahii extrăgeau în principal ideile care le susţineau practicile. Mai târziu, când trebuiau să-şi apere convingerile în faţa sinoadelor, unii monahi au demonstrat o excelentă cunoaştere a sensului textelor biblice. Aici ne referim însă la starea monahilor în general, care preferau să citeze din învăţăturile părinţilor deşertului decât din Scriptură. Probabil că un motiv ar fi acela al respectului şi onoarei pe care monahii o dădeau textelor sfinte.

norme, doar entuziasm. Însă tot ei sunt cei care vor stârni furtuni în comunitate şi, posibil, schisme.

La catolici, monahii au stabilit o normă de mijloc, convenabilă tuturor din interiorul Bisericii. Biserica i-a folosit din plin pentru a-şi acoperi stagnarea spirituală. La ortodocşi, monahii imprimă respect, dar fără prea mare eficienţă. Biserica îi aminteşte, dar nu îi foloseşte. La protestanţi, entuziaştii sunt marginalizaţi de congregaţia mulţumită cu ce a obţinut în urma Reformei. La fiecare însă, ei sunt vinovaţi de a imprima o nepremeditată stare de sciziune.

Aceste observaţii ne aduc aminte că misiunea Bisericii a fost trasată să înceapă în cetate. Monahii au dezamăgit pentru că n-au îndeplinit mandatul misionar de a atinge cu Evanghelia societatea umană. Mandatul lui Cristos, întrupat de El Însuşi când a fost pe pământ, a rămas neschimbat: nu evadare în pustie, ci implicare în cetate. Cele două locaţii există; noi doar trebuie să le dăm prioritatea cuvenită. Iar dacă tot există conceptul de mănăstire, de ce să nu îl reconfigurăm şi să-i dăm dimensiunile căminului nostru. Să aducem pustia în cetate prin a face din căminul nostru o mică mănăstire. De aici ar trebui să înceapă cucerirea cetăţii. Numai aşa deşertul şi cetatea îşi vor împlini mandatul ca simple instrumentare încredinţate nouă spre folosire întru lauda lui Dumnezeu.

Fundamentele culturale ale metaforei Căii

Lector dr. Octavian Baban
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Motivul Căii, şi respectiv, al călătoriei care ajunge la ţintă, este unul din cele mai des întâlnite în Scriptură atât în VT cât şi în NT. Dumnezeu a inspirat autorii biblici să sublinieze sfinţenia căilor lui Dumnezeu, înălţimea lor, decăderea căilor oamenilor, nevoia de mântuire şi de călăuzire pe cale, de viaţă trăită în căi drepte, etc. O cercetare exhaustivă a termenului, în Scriptură, cu ajutorul unei concordanţe, va aduce, cu siguranţă, satisfacţii deosebite pentru cititorul sârguincios al Bibliei. Dumnezeu are multe lucruri de spus pentru viitorul spiritual al copiilor săi prin acestă imagine a Căii. Articolul de faţă încearcă să să pună în context cultural iudaic şi greco-roman acest simbol, folosind una din sugestiile cele mai interesante care au apărut în studiile de specialitate, anume că termenul Cale a cunoscut un proces istoric de modificare a sensului, pe care E. Repo îl denumeşte proces de idealizare.

Un proces de istoric de idealizare

O importantă piatră de hotar în analiza metaforei Căii in NT este monografia lui E. Repo, *Der 'Weg' als Selbstbezeichnung des Urchristentums*.[95] Scrisă dintr-o perspectivă unitar-canonică asupra NT, analiza lui se concentrează asupra principalelor texte cu referinţe la 'cale' (*he hodos,* în greacă, *ha derek*, în ebraică) din NT (Luca, Ioan, Evrei, Matei, etc.), pe care le vede ca expresii ale unui concept unitar cu conotaţii geografice dar şi juridice (legea lui Moise), hristologice, escatologice şi etice.[96] În esenţă, analiza de tip gen literar, *formgeschichtlich*, pe care o întreprinde Repo discută două aspecte principale. Mai întâi, el studiază procesul idealizării metaforei Căii, de la stadiul de motiv geografic la cel de călătorie paradigmatică în istoria lui Israel (călătoria din Egipt spre Canaan, prin pustie) la stadiul de concept teologic al NT. În al doilea rând, el subliniază tendinţa de personificare a metaforei Căii, în context creştin. Abordarea sa unificatoare a acestei teme a deschis perspective noi asupra înţelegerii metaforelor biblice, dar a şi stârnit critici, deoarece ar fi mai echilibrat să se recunoască faptul că NT prezintă o diversitate de semnificaţii ale

[95] E. Repo, *Der 'Weg' als Selbstbezeichnung des Urchristentums*: *eine Traditionsgeschichtliche und Semasiologische Untersuchung*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964. Articolul comprehensiv al lui S. V. McCasland a precedat şi anticipat analizalui Repo în multe privinţe, deşi nu conţine discuţii la fel de profunde, ori la fel dedetaliate ('The Way', *JBL* 77 (1958), 220–230).
[96] *Cf.* Repo, *Weg,* p. 32.

simbolurilor ‘căii’ şi ‘călătoriei’, mai degrabă decât un concept uniform.[97] În speţă, prezentarea de faţă se concentrează asupra primului aspect studiat de Repo, anume asupra procesului de idealizare ca atare, pe care îl pune într-un context mai larg.

Dintr-un motiv vechi testamentar al călătoriei, bazat pe ascultarea de Dumnezeu (Avraam, Isaac, Iacov) şi pe tema eliberării din robie şi a călăuzirii divine prin pustie (Moise, Iosua, călătoria spre Canaan),[98] Repo sugerează că motivul Căii a trecut printr-un proces de idealizare sau spiritualizare (‘die Idealisierung des ‘Weges’ der Wüstenwanderung’), ajungând să capete conotaţii etice şi juridice legate de ascultarea de poruncile lui Dumnezeu (ascultarea de Lege). În scrierile profetice, acest proces a dus la diverse reluări ale temei Căii Domnului care a început să fie văzută ca un nou şi necesar Exod ce aduce restaurarea lui Israel, la venirea lui Mesia.[99] În NT, dintr-un simbol geografic şi etic-juridic, Calea devine un simbol al credinţei, al Bisericii, al lui Hristos.[100]

[97] F. Bovon, *Luke the Theologian: Thirty-three Years of Research (1950-1983)*, Allison Park: Pikwick, 1987, p. 322.

[98] Repo, *Weg*, p. 7. În mod similar, S. Lyonnet a sugerat că, dintr-un termen iniţial laic, care înţelegea prin ‘cale’ - comportament sau mod de viaţă, metafora căii în VT a căpătat un înţeles aparte, acela de conducere sau plan de mântuire a poporului lui Dumnezeu (S. Lyonnet, ‘“La Voie” dans les Actes des Apôtres’, *RSR* 69 (1981), 149–164; în J. Delorme şi J. Duplacey (eds), *Études lucaniennes ŕ la mémoire d’Augustin George,* Paris: RSR, 1981, pp. 154, 164). Aceste semnificaţii ale căii au pregătit înţelesurile creştine de mai târziu ale ‘Căii Domnului’, vazută ca o Cale oferită de Tatăl: calea Tatălui în viaţa lui Isus, şi calea lui Isus în viaţa creştinului, felul lui Isus de viaţă (Lyonnet, *op.cit*., p. 153).

[99] Repo, *Weg*, p. 147. Pentru detalii, vezi cap. 3 din Repo, *Weg*, (Die ‘Formgeschichte’ der Verkürzung ‘Weg’), pp. 139–166. Expresia ‘Calea Domnului’, şi variaţiile sale pot fi găsite într-un număr mare de texte din VT, cum sunt Gen. 18:19; Jud. 2:22; 2 Regi. 21:22; Jer. 5:4–5; Ezech. 18:25; 33:17 (*cf.* Repo, *Weg*, pp. 161, 166; McCasland, ‘Way’, pp. 225-226, 230). Potrivit lui A. Denaux (‘Old Testament Models for the Lukan Travel Narrative: A Critical Survey’, în C. M. Tuckett (ed), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven: Leuven UP, 1997, 271-305, p. 291), tema Noului Exod este o spiritualizare mesianică a vechii călătorii a Exodului şi poate fi raportată fie prezentarea din Deuteronom fie la imaginile folosite în Deutero-Isaia (Isa. 40-55, *cf*. vezi şi Ezech. 36-37). Asupra acestui subiect, vezi M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield: SAP, 1995, pp. 284-297, şi bibliografia aferentă; la fel, C. Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome: PBI, 1970; R. E. Watts, ‘Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the Delay of the New Exodus’, *TynB* 41 (1990), 31-59. În favoarea tipologiei pustiei pentru Noul Exod (imagine Deuteronomică) este, mai recent, şi E. Mayer, *Die Reiseerzählund des Lukas (Lk. 9:51-19:10): Entscheidung in der Wüste*, Frankfurt: Lang, 1996 (vezi discuţia din Denaux, ‘OT Models’, pp. 293-294).

[100] *Cf.* W. C. Robinson, *Der Weg des Herrn: Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas Evangelium. Ein Geschpräch mit Hans Conzelmann*, Hamburg: Bergstedt, 1964, p. 22, ‘Lukas hat die Geographie Palästinas als die eines “heiligen Landes” idealisiert, idem “der Berg” der Ort des Gebetes, der esoterischen Epiphanie und der Kommunikation mit der oberen Welt ist’.

Procesul acesta de idealizare sau spiritualizare a mişcării sau a geografiei a continuat apoi, şi în direcţii mai puţin fericite, cum ar fi transformarea scenei geografice a Palestinei în 'Ţara Sfântă'.[101]

Calea ca lege a comunităţii

Modul în care NT foloseşte termenii ὁδος (cale) şi αἱρεσις (grupare, partidă), uneori cu acelaşi înţeles, indică o semnificaţie deja stabilă în comunitatea iudaică elenistă.[102] În Fapte 22:4, de exemplu, αἱρεσις este folosit cu semnificaţia de 'manieră, comportament', dar şi ca desemnare a celor ce au adoptat acest comportament.[103]

[101] H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke,* London: Faber, 1960, pp. 70–71. Subiectul a fost abordat de numeroşi alţi cercetători: S. MacCormack, 'Loca sancta: The Organization of Sacred Topography on Late Antiquity', în R. Ousterhout (ed), *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana Champaign, IL: University of Illinois, 1990, 7–40; R. A. Markus, 'How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places', *JEChS* 3 (1994), 257–271; C. D. Smith, 'Geography or Christianity? Maps of the Holy Land before AD 1000', *JTS* 42 (1991), 143–152; J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, IL: University of Chicago, 1990; J. Z. Smith, *Map is not territory: studies in the history of religions*, Leiden: Brill, 1978; J. Z. Smith, *To take place: toward theory in ritual*, Chicago, IL: University of Chicago, 1992; J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford: Clarendon, 1993; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon, 1990; P. W. L. Walker (ed), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, Croydon: Deo Gloria, 1992; R. L. Wilken, *The Land Called Holy*, New Haven, CT: Yale UP, 1992, etc. În primele lui trei secole, însă, creştinismul nu a subliniat în nici un fel cât de cât remarcabil importanţa locurilor sfinte (Smith, *To take place*, pp. 1–23). Dimpotrivă, în sec. 3-4, Eusebiu demonstra că prin contrast cu Moise care a 'promis o ţară sfântă şi o viaţă sfântă între hotarele ei', Isus a promis 'o ţară mult mai bună, într-adevăr, sfântă şi evlavioasă, dar nu ţara Iudeii, care nu e mai bună decât celelalte, în nici un fel, ci acea ţară cerească, potrivită sufletelor care îl iubesc pe Dumnezeu' (Eusebiu, *Demonstrarea evangheliei*, 3.2.91d.8-13). Creştinismul este interesat nu de 'Ierusalimul de jos' ci de 'muntele cel nou', de casa cea nouă a lui Dumnezeu, 'oraşul nou şi adevărat al Cerurilor' (Eusebiu, *Demonstrarea*, 2.3.61b.3; 2.3.66d.14-17; 2.3.69a.4-5; 4.12.166c.6-d.1). În ciuda acestor declaraţii de credinţă, tendinţa de sacralizare a locurilor a devenit o dominantă a creştinismului popular (Markus, 'How on Earth', p. 271).

[102] *Cf.* Conzelmann, *Luke*, p. 227, n. 1; W. Michaelis, 'ὁδος, ὁδηγος, ὁδηγεω', *TDNT*, vol. 5, 42-114, p. 43. Repo subliniază şi caracterul timpuriu al acestui sens 'Der hier vorkommende Gebrauch von "hodos" hängt mit der etwas früher Erklärung ὁδος - αἱρεσις zusammen und wird auf dieser Grundlage verständlich, obgleich das Wort absolut angewandt ist' (Repo, *Weg*, p. 26).

[103] C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, Edinburgh: T&T Clark, 1994; vol. 1, p. 448; 'αἱρεσις', în J. P. Louw şi E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, NY: UBS, 1988, 1989, p. 129.

Idiomul evreiesc הדרך era folosit de comunitatea din Qumran într-un mod similar şi este posibil ca această uzanţă să fi influenţat şi înţelesul creştin al Căii, prin intermediul lui Ioan Botezătorul.[104] Astfel, membrii comunităţii de la Qumran se autodenumeau 'cei desăvârşiţi ai Căii', בתמים דרך, 1QS 8:18; 9:5, 9;[105] sau 'cei aleşi, ai Căii', לבחירי דרך.[106] Conducătorul comunităţii, un personaj cu pretenţii mesianice, îi călăuzeşte pe tovarăşii săi 'cu pricepere... aşa încât ei să poată umbla desăvârşit, fiecare faţă de tovarăşul său aşa cum li s-a revelat. Acesta este timpul să pregătim calea prin pustie', עת פנות דרך למדבר (1 QS 9:18–20).[107] Umblarea desăvârşită pe Cale este legată de pregătirea venirii lui Mesia, iar Isaia 40:3 are un loc central în teologia lor:

> Ei se vor separa de adunarea oamenilor înşelăciunii ca să plece în pustie să pregătească acolo Calea Domnului, cum este scris: 'Pregătiţi în pustie calea Domnului, neteziţi în deşert un drum pentru Dumnezeul nostru'. Aceasta [e] studiul Torei pe care El ne-a poruncit prin Moise să-l facem, potrivit cu tot ce s-a revelat din timp în timp, şi potrivit cu ce ne-au revelat profeţii prin Duhul Sfânt.[108]

S-a observat, însă, că deşi evangheliştii au dat o atenţie specială textului din Isaia 40:3 (o referinţă majoră în mesajul predicat de Ioan Botezătorul), ei nu au reţinut nici o conotaţie privitoare la Lege (Tora), ci mai degrabă conotaţii hristologice.[109] Luca, totuşi, ar putea fi suspectat că a folosit metafora Căii şi cu

[104] Preistoria metaforei Căii din NT se poate urmări în literatura iudaică şi esenian (Conzelmann, *Luke*, p. 227, n. 1). McCasland şi E. Repo au tratat *in extenso* această temă (Repo, *'Weg'*, pp. 26, 32, 55–60, etc.; McCasland, 'Way', pp. 239–230, m.a. p. 230). Majoritatea cercetătorilor au subliniat că la Qumran Calea era înţeleasă ca ascultare strictă de legea mozaică, cum se poate vedea în 1 QS 9.17, 18; 10.21; 11.3, etc. (Repo, *'Weg'*, p. 173; Barrett, *Acts*, vol. 1, p. 448). H. Schonfield a susţinut că primii creştini s-au identificat cu astfel de înţelegeri eseniene ale Căii, mai ales cu cea prin care întreaga comunitate era identificată prin metafora 'Cale' (*The Essene Odyssey. The Mystery of the True Teacher and The Essene Impact on the Shaping of Human Destiny*, Shaftesbury: Element, 1993, p. 81).

[105] J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen: Mohr, 1994, vol. 1, pp. 37–41.

[106] 1 QS 9:18, *cf.* şi fragmentele 4QS Frg.8, Col.1; Frg.3, Col.2; *Scrolls*, vol. 1, pp. 41, 65, 79.

[107] Charlesworth, *Scrolls*, vol. 1, p. 41; În 1 QS 8:13 se poate găsi 'Calea Domnului' sau 'Calea Lui',*Scrolls*, vol. 1, p. 37, n. 210.

[108] 1 QS 8:13–16, *Scrolls*, vol. 1, p. 37.

[109] Despre înţelesul legalist al Căii (juridic-teologic, privitor la legea lui Moise), Barrett subliniază că 'nici cele mai conservatoare grupuri de creştini iudei n-ar fi înţeles Calea lor, în felul acesta' (Barrett, *Acts*, vol. 1, p. 448). Utilizarea esenian a termenului poate, totuşi, să fi furnizat materialul primelor acuzaţii îndreptate împotriva creştinilor (Schonfield, *Essene Odyssey*, p. 82). Când creştinii s-au refugiat la Damasc şi (sau) în

referire la Lege, mai ales când utilizează singularul ‘Cale’ (Fapte 9:2; 19:9, 23; 24:14, 22).

Contrastul etic între ‘Cale’ şi ‘Căi’ la Qumran

Documentele de la Qumran menţionează metafora Căii în numeroase construcţii poetic-teologice, de exemplu: ‘calea luminii’,לדרך ואר,[110] ‘căile adevăratei neprihăniri’, דרכי הדק אמת,[111] ‘căile adevărului’, דרכי אמת,[112] ‘căile nelegiuirii’, הרשה בדרך[113] ‘calea trădătorilor’, דרך בוגדי[114] ‘căile prostituatelor’, זוונת דרכי,[115] ‘calea poporului’, דרך העם.[116] În 4 Q 434, 436 (*Imnurile săracilor*), se spune că Domnul Dumnezeu va îndrepta ‘piciorul lor spre Cale’ (יכנ לדרך רגל, Frg. 2, 1.4), ca să meargă ‘pe Calea inimii Lui’ (לבו וילכו בדרך Frg. 2, 1.10).[117]

În literatura de specialitate s-a remarcat şi o anumită diferenţă de nuanţă între utilizarea formelor de singular şi plural pentru sintagma “calea cuiva, etc.”. Repo a sugerat că această deosebire reflectă o polarizare semantică, care a dus la folosirea pluralului pentru a sublinia un înţeles negativ (ex., ‘căile răutăţii’) şi a singularului pentru sublinierea unui înţeles pozitiv (ex., ‘calea desăvârşirii’), ceea ce reflectă pe scurt o lungă istorie de modificări şi spiritualizări succesive:

> Es ist möglich, dass im früheren Sprachgebrauch der Bewegung die Metaphor ‘Weg’, vor allem in der Bedeutung von Gebot und Gesetz, mehr im Plural als im Singular üblich war.[118]

O asemenea distincţie este prezentă, de exemplu, în 1 QS, sulul *Regulilor Comunităţii*. Prima parte a cărţii, 1 QS 1.1–7.25, ar putea fi numită ‘Căile Luminii şi Căile Întunericului’, deoarece foloseşte exclusiv pluralul. Se pare ca această secţiune are la bază o predică mai veche, un model homiletic care s-a

regiunea Hauran, unde se găseau şi refugiaţi esenieni, ei au permis o asociere *de facto* a numelui lor cu cel al esenienilor (p. 84).

[110] 1 QS 3:3, 20, *Scrolls*, vol. 1, pp. 13, 15.

[111] 1 QS 4:2, *Scrolls*, vol. 1, p. 17.

[112] 1 QS 4:17, *Scrolls*, vol. 1, p. 19.

[113] 1 QS 5:11, *Scrolls*, vol. 1, p. 23.

[114] CD MS A 8:4–5. Vezi J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations (Damascus Document, War Scroll, and Related Documents)*, Tübingen: Mohr, 1995, vol. 2, p. 27.

[115] CD *MS A* 8:5, (*Scrolls*, vol. 2, p. 29), sau CD 19:17; aceeaşi expresie se poate traduce‘căile infidelităţii’, ‘căile necurăţiei’ (*Scrolls*, vol. 2, p. 33).

[116] CD 8:16; *Scrolls*, vol. 2, p. 29.

[117] R. Eisenman şi M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury: Element, 1992, pp. 238-240; consultă şi 1 QH - *Imnurile recunoaştinţei*, şi4 Q434 - *Barki, nafshi*, *Frg*. 1, în G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Sheffield: JSOT, 1995, pp. 189-236, 280-281.

[118] Repo, *Weg*, p. 170.

reflectat şi în unele din scrierile creştine timpurii (sec. 2 AD), cum ar fi *De Doctrina Apostolorum* şi *Didahia*. Prin contrast, a doua parte a documentului 1 QS se referă la 'Calea Desăvârşită', şi foloseşte exclusiv singularul.[119]

Atingerea idealului etic, al perfecţiunii religioase, reprezintă o temă importantă care revine des şi în literatura sapienţială (de tip proverbe) de la Qumran. Astfel, oamenii sfinţi trebuie să 'umble în desăvârşire', ההולכים בחמים.[120] În comunitate se aplică disciplinarea membrilor rebeli ca să se întoarcă de la răzvrătire la 'Calea perfectă' (sau la 'perfecţiunea Căii', תום הדרך, 1 QS 11:11). Conducătorul adunării susţine nevoia unei astfel de disciplinări:

> Eu nu ţin mânie faţă de cei ce se întorc din fărădelege; dar nu voi avea îndurare faţă de cei care se depărtează de Cale. Nu îi voi consola pe cei încăpăţânaţi decât după ce calea lor va deveni desăvârşită.[121]

Adevărata desăvârşire a Căii, însă, vine de la Dumnezeu, iar Conducătorul îşi recunoaşte şi lipsurile propriei sale 'căi':

> Căci calea mea e cea a lui Adam, [לאדם דרכי]. Omul nu poate să îşi întemeieze dreptatea [neprihănirea], pentru că judecata este a lui Dumnezeu, şi tot a Lui este desăvârşirea Căii [תום הדרך].[122]

Această utilizare esenianã a singularului crează un precedent aparte pentru evaluarea felului în care Luca foloseşte conceptul Cale în Luca-Fapte. El menţionează, astfel, că primii creştini aparţineau 'Căii', şi în felul acesta, se afirmă indirect că singura, superlativa împlinire a Legii lui Dumnezeu este credinţa creştină (în acelaşi timp, biserica reprezintă singura comunitate mesianică adevarată).[123] Jocul de cuvinte la care recurge Luca în Fapte 8-9, privitor la Cale (singular) - ca desemnare a bisericii (9:2), şi tot 'cale' ca aşezare geografică pentru întâlnirea / recunoaşterea lui Isus cel înviat ca Domn şi Mântuitor (8:39; 9:17, 27), reprezintă o metodă de atragere a atenţiei atât a iudeilor, pe plan teologic, cât şi a grecilor, pe planul stilisticii literare, că simbolul are o semnficaţie dosebită.

[119] McCasland, 'Way', pp. 225–226. Potrivit evaluării sale, în 1 QS sunt 33 de menţiuni ale Căii; primele 12 sunt la plural, iar restul de 21, începând cu 1 QS 8.1 mai departe, sunt toate la singular (p. 225; *cf.* Repo, *Weg*, p. 170). Acest lucru poate fi privit ca o dovadă a polarizării stilistice asociate unei teme etice, dar nu exprimă o disociere semantică totală a celor două forme (singular şi plural).

[120] 1 QS 9:6, 8, 19, *Scrolls*, vol. 1, pp. 39–41.

[121] 1 QS 10:20–21, *Scrolls*, vol. 1, p. 47.

[122] 1 QS 11:10–11, *Scrolls*, vol. 1, p. 49.

[123] Zmijewski, *Apostelgeschichte*, p. 377. Calea, înţeleasă ca 'învăţătură', poate avea atât conotaţii pozitive cât şi negative. Folosită la singular, în Faptele Apostolilor, ea poate însemna atât Calea bună, cât şi Calea falsă (Fapte 24:14, κατα την ὁδον ἡν λεγουσιν αἱρεσιν) (*op. cit.*, p. 378; vezi Haenchen, *Acts*, p. 320, n. 1).

Călătoria spre Ierusalim a lui Isus văzută ca un nou Exod

Călătoria Exodului s-a dovedit, prin conotaţiile sale, unul din cele mai puternice simboluri al VT. Influenţa sa a condus şi la interpretarea călătoriei lui Isus spre Ierusalim, din evangheliile sinoptice, ca un Exod spiritual sau un Nou Exod mesianic.[124]

De exemplu, în pasajele transfigurării de pe munte se fac conexiuni lingvistice clare între călătoria lui Isus spre Ierusalim şi Exod (Moise şi Ilie îi vorbesc lui Isus despre plecarea Sa, numită ἐξοδος, Lc. 9:31).[125] Isus este prezentat, astfel, ca profetul asemenea lui Moise şi ca noul Iosua.[126] În plus, întregul context al schimbării la faţă (cf. Luca 9:1–50) constituie o paralelă cu medierea lui Moise pe muntele Sinai.[127] O interpretare alternativă, bazată pe simbolurile din Isaia 40-55, Ezechiel 36-37 şi Ieremia 23:5-6, conduce la ideea că mesianismul asociat ultimei călătorii a lui Isus spre Ierusalim are şi puternice conotaţii davidice (Mesia, urmaşul lui David, este aşteptat să conducă pe Israel în Noul Exod).[128]

[124] Tradiţiile VT care au fost invocate în interpretarea acestei călătorii, se pot grupa în patru grupe majore: (a) tradiţia asociată Exodului şi Sinaiului (darea legii şi călăuzirea prin deşert, rătăcirea prin pustie, ca pedeapsă), (b) tema cuceririi ţării promise (Deuteronom şi Iosua), (c) tradiţia templului, şi (4) tema regalităţii(cu varianta ei de mesianism davidic). Pentru o discuţie mai detaliată, vezi Swartley, *Scripture Traditions*, pp. 259–292; Denaux, 'OT Models', pp. 275-297. În înţelegerea prezentei lucrări, interpretarea scopului lui Luca în această secţiune are nevoie de cunoaşterea criteriilor literare care au influenţat stilul şi structura expunerii, altfel, ar trebui să agreem cu observaţia lui A. D. Baum, pentru care, de vreme ce geografia secţiunii centrale este foarte vagă, şi teologia asociată acestei porţiuni din evanghelie este, de asemeni, vagă (Baum, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*, Zürich: Brockhaus, 1993, p. 380). Deşi un grad de nedeterminare totuşi va continua să caracterizeze această secţiune, este de aşteptat ca abordarea literară a motivului Căii din Luca-Fapte, să conducă la o mai bună percepere a teologiei lui Luca despre Cale şi Călătorie.

[125] Fitzmyer, *Luke I–IX*, p. 794; S. H. Ringe, 'Luke 9:28-36: The Beginning of an Exodus', în M. A. Tolbert (ed), *Semeia 28: The Bible and Feminist Hermeneutics*, Missoula, MT: Scholars, 1983, 83-99, m.a. p. 96.

[126] D. P. Moessner, 'Luke 9.1-50: Luke's Preview of the Journey of the Prophet Like Moses of Deuteronomy', *JBL* 102 (1983), 575-605, şi *idem*, *Lord*, pp. 45–48.

[127] Moessner, *Lord*, pp. 60, 84. Moessner foloseşte modelul în patru etape propus de O. H. Steck, potrivit căruia Israel respinge profeţii şi merge apoi în exil (Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen: Neukirchener, 1967; *cf*. Strauss, *Davidic Messiah*, pp. 276–84; Turner, *Power*, p. 246). Rolul lui Isus în istoria mântuirii şi călătoria spre Ierusalim nu corespund, totuşi, perfect, unui model mozaic (*cf*. Strauss, *Davidic Messiah*, p. 246, n. 100; mai ales, P. F. Feiler, *Jesus the Prophet: The Lucan Portrayal of Jesus as the Prophet like Moses*, PhD, Princeton Theological Seminary, 1986, pp. 196–207).

[128] Strauss, *Davidic Messiah*, pp. 288-297; *cf.* Watts, 'Consolation', pp. 33-44.

Pe lângă idealizarea călătoriei, ca atare, Exodul a devenit şi modelul, prin excelenţă, al călătoriei spre o destinaţie finală ideală, spre Canaan. El a constituit şi punctul de plecare al unei paralele mai depărtate, aceea a unei călătorii în care cerul este destinaţia finală 'der Gedenke vom himmlischen Ziel',[129] şi, implicit, al ideii unei restaurări escatologice.

Destinaţia acestor călătorii metaforice ale vieţii poate îmbrăca diverse reprezentări: o casă cerească, un oraş ceresc, o ţară cerească (*cf*. In. 14:2, 4, 5; şi Evr. 11:14f.; 12:22; 13:14). Călătoriile idealizate pot lua şi alte forme; de exemplu, în textele apocaliptice întâlnim călătorii imaginare în lumea de dincolo (unul din meritele discuţiei lui Repo este că el ia în considerare şi călătorii şi destinaţii mai puţin obişnuite, cum sunt cele din legendele greceşti *nekyia* care prezintă călătorii imaginare în Hades, în lumea sub-pământeană).[130]

În particular, două din destinaţiile cele mai cunoscute din evanghelii, Ierusalimul şi Templul au căpătat semnificaţii dincolo de valoarea lor in VT.[131] Astfel, Evanghelia lui Luca începe în Templu (Lc. 1–2), iar pericopele călătoriei spre Ierusalim, oferă suficiente dovezi ca să distingem două călătorii, una spre Ierusalim şi a doua spre Templul din Ierusalim.[132] Partea centrală a călătoriei

[129] Repo, *Weg*, pp. 177, 189, 223.

[130] Repo, *Weg*, pp. 189–191; 194, 196; *cf*. R. Bauckham, 'Early Jewish Visions of Hell', *JTS* 41 (1990), 355–385; şi M. Himmelfarb, *Tours of Hell: Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature,* Philadelphia, PA: Pennsylvania State University, 1983; *idem*, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford: OUP, 1993. Literatura apocrifă subliniază legătura dintre viaţă văzută ca o călătorie (πορευεσθαι) şi moarte înţeleasă ca odihnă finală (ἀναπαυσις), un fel de destinaţie. Starea intermediară este descrisă ca un repaus liniştit în 1 Enoch 49.3; 100.6, o *dormire in terra,* sau *habitare in silentio*, sau *dormire in tranquilitate* – în Heb. *nuhat olam* (*cf*. 2 Macc. 12:45; Baruch 30:1; P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter,* Hildesheim: Olms, 1966, p. 257). Vezi şi T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology,* London: SPCK, 1961, pp. 8-10; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination,*vN.Y.: Crossroads, 1983, pp. 43-45.

[131]A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem, A Study of the Teaching of Saint Luke*, London: Longmans, 1958, p. 120.

[132] J. H. Davies, 'The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel', în F. L. Cross (ed), *Studia Evangelica,* vol. 2, Berlin: Akademie, 1964, 164-169, m.a. p. 168: 'intrarea în Ierusalim este sfârşitul pământesc al călătoriei [...] dar este şi o prefigurare a înălţării [...] apoi, călătoria înregistrează repede un punct culminant în curăţirea templului'.S-ar părea, însă, pentru unii cercetători, că în Luca 19 Isus 'intră [mai întâi] în Templu şi mai târziu în cetate' (Conzelmann, *Luke*, p. 71). Conzelmann atrage atenţia că 'referinţele geografice ale intrării în cetate şi în templu, care formează în Marcu o relatare unitară (Marcu 11:11), sunt despărţite în Luca de introducerea textului 19:39-44 în scena aclamării de pe muntele măslinilor' şi de aici concluzia de mai înainte (*op. cit*., p. 76). Denaux observă, de asemeni, că 'era imposibil pentru Isus să evite cetatea la intrarea şi ieşirea din templu... [dar] mai presus de orice, templul şi cetatea sunt pentru Luca două realităţi teologice' (A. Denaux, 'The Delineation of the Lucan Travel Narrative within the overall Structure of the Gospel', în C. Focant (ed), *The Synoptic Gospels*: *Source*

spre Ierusalim (Lc. 13:33–35) anunţă o judecată solemnă: 'iată, vi se va lăsa pustie casa voastră' (ἰδου, ἀφιεται ὑμιν ὁ οἰκος ὑμων, Lc. 13:35a), o previziune asupra abandonului şi distrugerii viitoare.[133] În final, totuşi, evanghelia ni-i prezintă pe ucenici stând în Templu neîncetat şi slăvindu-L pe Dumnezeu (Lc. 24:53).[134] Această imagine reprezintă un *inclusio* compoziţional care ridică un semn de întrebare atât asupra Ierusalimului cât şi asupra Templului.[135] În ciuda reticenţelor din pricina mărimii şi importanţei acestui simbol, Luca, în cele din urmă, va contesta şi semnificaţia Templului - cum se vede din cuvântarea lui Ştefan (Fapte 7), din întâlnirea lui Filip cu etiopianul (8:27), din prezentarea critică a relaţiilor lui Saul, persecutorul, cu preoţii (9:1-2), sau din conflictul lui Pavel cu iudeii, la sfârşitul celei de a treia călătorii misionare (21:17-37). Perspectiva teologică-geografică din Luca-Fapte tinde să lase în urmă Templul şi Ierusalimul, creând o mişcare centrifugă asociată cu expansiunea creştinismului. Această observaţie ne ajută să identificăm în NT o călătorie a evangheliei din Templul din Ierusalim până la Roma, de la evrei şi simbolurile iudaice până la neamuri, dimensiunea universală a salvării.[136]

Metafora Căii în cultura Greacă

Există între comentatorii NT o anume tendinţă de a socoti că utilizarea eseniană, de la Qumran, a metaforei Căii a constituit sursa majoră pentru sensurile Căii în

Criticism and the New Literary Criticism, Leuven: Leuven UP, 1993, 357-392, m.a. p. 388).

[133] Walker, *Jesus and the Holy City*, p. 61. S-a argumentat că Luca ar avea o atitudine mai pozitivă faţă de templu, decât faţă de cetate, chiar dacă amândouă vor împărtăşi aceeaşi soartă (*cf*. M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel*: *Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, Stuttgart: Kohlhammer, 1980; F. D. Weinert, 'Luke, the Temple and Jesus' Saying about Jerusalem's Abandoned House (Luke 13:34-35)', *CBQ* 44 (1982), 68-76; *idem*, 'The meaning of the Temple in Luke-Acts', *BTB* 11 (1981), 85-89). Deosebirea de atitudine teologică, însă, şi abia observabila preferinţă a lui Luca pentru Lege şi jertfele de la templu, pot fi, însă, supralicitate cu uşurinţă*, cf*. D. Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, Sheffield: SAP, 1995, pp. 167-169, 254.

[134] W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, pp. 280–281.

[135] Walker, *Jesus and the Holy City*, p. 64. Potrivit lui 'Luca afirmă darşi neagă templul, în acelaşi timp, confirmându-i trecutul dar negându-i viitorul' (p. 68). Pentru Green, la sfârşitul evangheliei Luca demonstrează simbolic 'că matricea sfinţenie-puritate inclusă în ideea de templu şi emanând din templu, a fost subminată' ('The Demise of the Temple as 'Culture Center' in Luke-Acts: an Exploration of the Rending of the Temple Veil', *RB* 101/4 (1994), 495-515, m.a. p. 515).

[136] Swartley, *Scripture Tradition*, p. 185, n. 86. Vezi şi P. W. Walaskay, *"And So We Came To Rome": The Political Perspective of St. Luke*, Cambridge: CUP, 1983; S. Safrai, 'Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period', în O. Michel *et al*. (eds), *Studies on the Jewish Background of the New Testament*, Assen: Gorcum, 1974, 184-215.

NT.[137] Caracterizarea tot mai convingătoare a lui Luca, însă, şi parţial, a lui Ioan şi Pavel, ca autori elenişti, face tot mai probabilă existenţa unei influenţe greceşti asupra modului în care ei au folosit această metaforă.[138] Imagistica elenistă include simboluri 'externe', cum sunt drumurile, călătoriile, cursul vieţii cuiva, aventura, dar şi simboluri 'interiorizate', cum sunt iniţierile mistice, calea spre înţelepciune, spre fericire, opţiuni etice, căile alegerii înţelepte la tinereţe sau maturitate, căile liderului, etc. Bucurându-se de o mare circulaţie şi conotaţii bogate, aceste semnificaţii erau prezente în mintea cititorilor NT şi au influenţat construcţia şi perceperea paradigmelor călătoriei NT.[139]

Calea salvării şi procesiunile solemne ale cultului misterelor

Una din conotaţiile cele mai interesante ale metaforei Căii era pentru greci imaginea procesiunilor iniţiatice de la celebrările din Eleusinium.[140]

[137] Există, de asemeni, o componentă iudaică elenistă precum şi un înţeles specific VT, diferite de sensurile regăsite la Qumran (Hengel, despre Repo, în *TLZ* 92 (1967), 361-364, m.a. p. 364).

[138] Despre metafora Căii în filosofia şi poezia greacă, *cf*. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon, 1947; *idem*, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1961; O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellung im frühgriechischen Denken*, Berlin: Weidmann, 1937 (citate şi de Conzelmann, deşi el este sceptic faţă de utilizarea contextului grec pentru studiul Căii, ἡ ὁδος, în Fapte 9:1, 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22; *cf*. *Acts*, p. 71; Bovon, *Luke the Theologian*, p. 468, n. 19).

[139] Ř. Andersen şi V. K. Robbins, 'Paradigms in Homer, Pindar, the Tragedians and the New Testament', în V. K. Robbins (ed.), *Semeia 64: The Rhetoric of Pronouncement*, Missoula, MT: Scholars, 1994, 3-31, p. 29). Andersen şi Robbins notează că 'felul în care ei [autorii NT] se angajează în argumentare pe baza paradigmelor, are, totuşi, asemănări uimitoare cu felul în care argumentarea paradigmatică era folosită peste tot în cultura Mediteraneană' (p. 29). Luca, în particular, foloseşte chiar extensiv paradigmele în argumentele sale, cum face în cazul semnului lui Iona (Lc. 11:14–36; Mt. 12:38–42); al reginei din Şeba (Lc. 11:31; Mt. 12:12); al referinţelor despre Ilie şi Elisei (Lc. 4:16–30); şi în multe alte exemple din Faptele Apostolilor: rezumatul vieţii lui Avraam (Fapte 7:28); vieţile patriarhilor (Fapte 7:9–16); a lui Moise (Fapte 7:17–44); Iosua (Fapte 7:45); David (Fapte 7:46); Solomon (Fapte 7:47).

[140] M. R. Brown, 'Eleusinian Mysteries', în P. K. Meagher, Th. O'Brien, C. M. Aherne (eds), *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington DC: Corpus Publication, vols. A–E, 1979, p. 1179; F. Graf, 'Eleusinian Mysteries', în M. Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, London: Macmillan, 1987, vol. 5, 83–85; Eliade, *A History of Religious Ideas*, London: Collins, 1979, vol. 1, p. 294; J. Lempriére, *Classical Dictionary,* London: Brackens, 1994, pp. 447-448. Vizitatorii întâmplători ai procesiunilor eleusine erau informaţi la sosire despre semnificaţia generală a sărbătorii, care era o celebrare a fertilităţii pământului, dar nu primeau o iniţiere mai profundă (aceasta i-a fost refuzată, potrivit legendei, chiar şi lui Hercule). Detalii generale despre aceste sărbatori se puteau afla şi din anumite ghiduri geografice şi de călătorie, cum era *Calea Sacră,* a lui Polemo din Ilium (*ca*. 300 BC; L. Casson, *Travel in the Ancient World*, Baltimore, MA: Johns Hopkins UP, 1994, p. 294).

Anumite obiecte sacre erau aduse din Eleusis la templul Eleusinium din Atena, în unei procesiuni speciale, în prima zi a iniţierii, la care luau parte mari mulţimi de oameni. A doua zi urma o procesiune specială, la ţărmul Mediteranei, pentru purificare. Această călătorie era urmată de două zile de jertfe. A cincea zi (ziua torţelor) 'marca puntctul culminant al ceremoniilor publice', şi o altă procesiune uriaşă pornea din Atena dimineaţa devreme, pentru returnarea obiectelor sfinte (ἱηρα) la Eleusis.[141]

În cea de a şasea zi a sărbătorii, statuia lui Iacchus era purtată cu solemnitate de la Ceramicus la Eleusis. Drumul pe cale se ieşea din cetate se numea 'calea sacră', iJerie oJdo~; şi mulţimile se opreau pentru odihnă într-un loc numit 'al smochinului sacru', ἱεριε συκη. La sfârşitul călătoriei, poporul intra în Eleusis pe drum aparte, numit 'intrarea misterelor', μυστικη εἰσοδος. Aceste serii de metafore religioase coerente, legate de ideea procesiunii, a călătoriei sacre, a pelerinajului, alcătuiau o paralelă semnificativă pentru cititorii greci, când aceştia citeau în evanghelii despre călătoria şi intrarea triumfală a lui Isus în Ierusalim. De fapt, chiar există paralele de genul acesta în apologetica creştină timpurie, prin care Hristos şi creştinismul sunt descrise, prin contrast cu misterele din Eleusis, ca fiind adevărata Cale, iar Hristos este prezentat în calitate de adevărat hierofant (preot al misterelor).[142]

Calea eroilor greci

În cele mai timpurii opere literare în limba greacă, cum sunt scrierile lui Homer, termenul 'cale' este folosit adesea cu înţeles obişnuit de 'drum' sau 'stradă',[143] 'curs', 'călătorie' sau chiar 'marş militar'.[144] Tot aici apare, însă, şi o tendinţă spre metaforă, mai ales în descrierea aventurilor unor eroi. De exemplu, călătoria pe aceeaşi cale, în tovărăşie, aduce 'unitate de simţire' (ἡδε δ' ὁδος και μαλλον ὁμοφρονσυνησιν ἐνησει).[145] Ca să izbândeşti în călătoriile lungi ai nevoie de o relaţie specială cu divinitatea.[146] Izbânzile 'pe cale' aduc onoare şi demonstrează virtute; există, de aceea, o 'cale a gloriei' – ca

[141] Eliade, *Religious Ideas*, p. 294.

[142] Clement din Alexandria scrie în *Protrepticus* 3.1.12.120.11-12, după ce vorbeşte de Eleusis, că Hristos este 'adevăratul hierofant' al 'adevăratelor mistere' (ὡ των ἁγιον ὡς ἀληθως μυστηριον... ἁγιος γινομαι μυουμενος ἱεροφαντει δε ὁ κυριος), marele preot şi demiurg după voia Tatălui (οὐτους' Ιησους εἰς ὁ μεγας ἀρξιερευς θεου... ὡν ἐγω δημιουργος θελληματι πατρος).Tot în *Protrepticus* 3.1.12.120.14-15, Clement arată că toate acestea sunt ilustraţii şi arhetipuri ale lui Hristos (ὡ πασαι μεν εἰκονες οὐ πασαι δε ἐμφερεις. διρθωσασθαι ὑμας προς το ἀρχετυπον βουλομαι, ἱνα μοι και ὁμοιοι γενησθη).

[143] Homer, *Iliada*, 7.340: 'o cale pentru care'.

[144] Homer, *Odiseea*, 2.256, 273, 285, 404. Calea, ἡ ὁδος, apare în aceste texte în diverse forme, simple sau compuse, cu diverse sensuri. De exemplu, ὁδον, ὁδοιποριην, Homer, *Imn lui Hermes*, 85-86, similar în *Odiseea*, 15.506, în *Iliada*, 24.375, sau ὁδευειν, în *Iliada*, 11.568, etc.

[145] Telemachus şi Nestorides, în Homer, *Odiseea*, 15.198.

în cazul descendenţilor Aeginei şi ai lui Zeus, cucerită prin vrednicie (φαενναις ἀρεταις ὁδον).[147] În alt exemplu, fiii lui Iamus 'trec glorioşi pe un drum al onoarei' (τιμωντες δ' ἀρετας ἐς φανεραν ὁδον ἐρχονται).[148] Când te bucuri de favoarea zeilor 'multe sunt căile spre prosperitate' (πολλαι δ' ὁδοι συν θεοις εὐπραγιας),[149] şi 'iute e izbânda, scurte sunt căile zeilor, când se grăbesc' (ὠκεια δ' ἐπειγομενων ἠδη θεων πραξις ὁδοι τε βραχειαι).[150]

Calea spre adevăr, lumină, viaţă, înţelepciune şi idealurile etice

W. Jaeger a sugerat că la unii autori greci există un sistem religios coerent bazat pe metafora Căii.[151] Punctul său de plecare a fost studiul perechilor de termeni antitetici care folosesc această metaforă, de exemplu, studiul expresiei 'două căi' (ale luminii şi întunericului, ale adevărului şi minciunii, etc.),[152] precum şi studiul felului în care Parmenides foloseşte construcţii de tipul 'cale a cercetării',[153] 'calea dreaptă spre adevăr', 'calea zeului [a zeilor]',[154] 'calea [care] îl conduce pe cel cu cunoştinţă nevătămat oriunde doreşte', 'calea care conduce spre vederea luminii', ὁδον βησαν πολυφημον ἀγουσαι δαιμονες, ἡ κατα παντ' ἀστη φερει εἰδοτα φωτα.[155] În mod special ultima metaforă, a căii spre lumină, este dezvoltată amplu şi de Platon.[156]

[146] Homer, *Odiseea*, 2.273: οὐ τοι ἐπειθ' ἁλιη ὁδος ἐσσεται οὐδ' ἀτελεστος, 'călătoria nu-ţi poate fi-n deşert şi fără ţintă"; 2.285: σοι δ' ὁδος οὐκετι δηρον ἀπεσσεται, ἡν συ μενοινας, 'deloc n-o să-ntârzie plecarea ta pe calea cea croită'; 4.480: και τοτε τοι δωσουσιν ὁδον θεοι ἡν συ μενοινας, 'doar astfel zeii îţi vor da dorita cale'; 7.30: ἐγω δ' ὁδον ἡγερμονευσω, 'te voi conduce-n cale' 8.150: σοι δ' ὁδος οὐκετι δηρον ἀπεσσεται, 'că nu se-amână mult călătoria-ţi', etc (vezi Homer, *Odiseea,* ed. bilingvă, G. Murnu (trad.); D. M. Pippidi (introd., note), vols. 1-3, Bucureşti: Teora, 2000).

[147] Pindar, *Ode Nemeene*, 7.50–51 (J. Sandys). Vezi şi H. Maehler (ed), *Pindari Carmina cum Fragmentis* (pars I-II), Leipzig: Teubner, 1987-1989; W. J. Slater (ed), *Lexicon to Pindar*, Berlin: Gruyter, 1969.

[148] Pindar, *Ode olimpice*, 6.71–73.

[149] Pindar, *Ode olimpice*, 8.13.

[150] Pindar, *Odele Pythiei*, 9.68.

[151] Jaeger, *Theology*, pp. 91-108, 134-135. Consultă şi Becker, *Das Bild des Weges*.

[152] Despre cele două căi (ori destine) ale sufletelor bune şi, respectiv, rele, după moarte, Platon scrie ca există 'o vale a judecăţii care separă drumurile, de unde o cale apucă spre insulele celor binecuvântaţi, iar alta spre Tartar' (*Gorgia*, 524a.3-4; *cf. Rep*. 614c; Pindar, *Ode olimpice*, 2.60-80).

[153] Parmenides, *Fragmenta*, 6.10, 7.2, ἀφ' ὁδου διζησιος.

[154] Parmenides, *Frg*. 8.17-18, οὐ γαρ ἀληθης ἐστι ὁδος.

[155] Parmenides, *Frg*. 1.26, în Jaeger, *Theology*, pp. 98-99; vezi p. 225, n. 20, 23. Şi Michaelis îl menţionează pe Parmenides şi metaforele sale despre cale, de exemplu, calea spre adevăr, ori calea spre lumina celestă (Michaelis, 'ὁδος', p. 47).

[156] Platon, *Rep*. 514-518b.

Textele creştine gnostice de mai târziu vor folosi o terminologie asemănătoare în descrierea călătoriei sufletului omenesc din pre-existenţa sa paradisiacă până la naşterea pământească,[157] şi ulterior, în sens invers, de pe pământ spre cerul lui Dumnezeu, în clipa morţii.[158]

În ce priveşte călătoriile spre eternitate, acestea au un precedent în formulările poetice ale lui Homer ('drumul celor nemuritori', ἀθανατων ὁδος),[159] sau ale lui Pindar (τις ἐχει θνατων ἀλαθειας ὁδον,[160] ἀθανατον τοπον, 'locul nemuririi', sau σοφιας ὁδον, 'calea înţelepciunii').[161]
Cursul cotidian al vieţii omeneşti era el însuşi numit 'cale' sau 'călătorie'. Pentru Democrit, de exemplu, 'o viaţă fără odihnă este ca un lung drum fără nici un popas', βιος ἀνεορταστος μακρη ὁδος ἀπανδοκευτος.[162] Despre Thales din Milet şi Anacharsis, Scitul, se spune ca îi învăţau pe studenţii lor să adopte 'calea Homerică de viaţă', τοις ὑστεροις ὁδον τινα παρεδοσαν βιου Ομηρικην.[163] Similar, Isocrates vorbeşte despre cei în viaţă ca fiind 'cei ce călătoresc pe drumul vieţii acesteia', ὁσοι του βιου ταυτην την ὁδον ἐπορευθησαν.[164]

Imaginea vieţii ca un drum sau călătorie era adesea însoţită de motivul alegerii etice, la răscruce de viaţă, de drumuri. Majoritatea filosofilor greci

[157] *Imnul Naasean*, în Hippolytus, *Ref*. 5.16: τας ὁδους, δι᾽ ὡν εἰσεληλυθεν ὁ ἀνθρωπος εἰς τον κοσμον ἀκριβως δεδιδαγμηνοι, κτλ (citat de R. Bultmann, 'Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums', *ZNW* 24 (1925), 100-146, p. 134).

[158] Vezi *Imnul Naasean*, în Hippolytus, *Ref*. 5.10, unde se dă o proclamare a lui Isus· σφραγιδας ἐχων καταβησομαι, αἰωνας ὁλους διοδευσω, μυστηρια δ᾽ ἀνοιξω, μορφας δε θεων ἐπιδειξω, τα κεκρυμμενα της ἁγιας ὁδου, γνωσιν καλεσας, παραδωσω (în Bultmann, 'Mandäischen und manichäischen Quellen', p. 134).

[159] Homer, *Odiseea*, 13.112: οὐδε τι κεινῃ ἀνδρες ἐσερχονται, ἀλλ᾽ ἀθανατων ὁδος εστιν, '[pe-o cale] oamenii coboară, pe când cealaltă este calea nemuritorilor [a zeilor]'; similar, Pindar, *Dithyramb*, 4.18.

[160] Pindar, *Odele Pythiei*, 3.103.

[161] Pindar, *Ode Paeane*, 7.15; *cf*. 'tu ai ruşinat puterea omului şi calea înţelepciunii' (rugăciune către soare, cu ocazia unei eclipse) ἐθηκας ἀμαχανον ἰσχυν τ᾽ ἀνδρασι και σοφιας ὁδον (Pindar, *Ode Paeane*, 9.4).

[162] Democritus, *Fragmenta*, 230.1.

[163] Platon, *Rep*. 600a.

[164] Isocrates, *Către Demonicus*, 5.5. Printre multiplele sensuri ale căii, ἡ ὁδος, pot fi menţionate cel de 'comportament', 'metodă', 'măsură' a vieţii; καθ᾽ ὁδον înseamnă la Platon 'în chip metodic', *cf*. Platon, *Phaedrus*, 263b: 'cel ce se ocupă cu punerea la punct a unui act retoric trebuie mai întâi să realizeze o structurare metodică', πρωτον μεν δει ταυτα ὁδῳ διῃρησθαι; sau, tot Platon, *Rep*. 435a: 'pare o metodă bună şi asta e ce trebuie să facem', καθ᾽ ὁδον τε λεγεις και ποιειν χρη οὑτως (Michaelis, 'ὁδος', p. 43). Un număr de papirusuri din primul şi al doilea secol AD folosesc ὁδος cu sens juridic: *P. Lond.* 897.10 (84 AD): εὑρηκως τινα ὁδον γραψον μοι – 'procedură', 'mijloc'; *P. Tor.* I.6.13 (116 BC): κατα νομους ὁδωιπορευμενος – 'urmând procedura legală' (vezi, despre ὁδος şi μεθοδος, Jaeger, *Theology*, p. 98; *cf*. Michaelis, *ad.loc.*).

recomandau în astfel de situaţii de răscruce alegerea ‘căii de mijloc’, a echilibrului (μεση ὁδος). Arristipus, unul din personajele lui Xenofon, recomandă în mod explicit această soluţie deoarece calea de mijloc este preferabilă exceselor regilor, înclinaţi spre tiranie, precum şi lipsei de control şi idealuri a sclavilor, înclinaţi spre risipire: ‘este, deci, cum spun, o cale de mijloc’.[165] Acest ideal se regăseşte şi în operele lui Aristotel, de exemplu, în *Etica Nicomahică*, unde apare ca recomandare atât în artă cât şi în etică.[166]

Problematica alegerii etice apare în multe alte exemple din literatura şi filosofia elenistă şi oferă paralele importante unor parabole din NT, cum ar fi parabola celor două căi, a celor două porţi, a celor două uşi (*cf.* Mt. 17:13-16, Lc. 13:24-25, vezi cap. 3). Într-un text asemănător, de exemplu, Diogene, Cinicul, scrie în epistolele sale despre dificultăţile drumului spre fericire care descurajează adesea pe cei ce urmăresc ideale nobile în viaţă:

> Aşa cum facem noi când e vorba de filosofie, fac masele când se grăbesc cu nerăbdare spre ceea ce cred ele că este fericire, ori de câte ori aud de vreo scurtătură care i-ar duce acolo. Dar, când ajung înaintea drumului [ἐπι την ὁδον] şi când îi văd dificultăţile, se trag înapoi de parcă ar fi suferinzi...[167]

La rândul său, Platon aminteşte de una din paradigmele ‘alegerii la răscruce’ în vogă pe vremea aceea. Relatarea se referă la un tânăr care trebuie să ia decizii, fiind ‘bărbat aflat la răscruce de drumuri, nu foarte sigur de calea sa’ (καθαπερ ἐν τριοδῳ γενομενος και μη σφοδρα κατειδως ὁδον). El are nevoie să afle care este direcţia cea cu adevărat bună în viaţă.[168] Acest *topos* literar-teologic era des amintit de autorii eleniști (*cf.* parabola despre Hercule la răscruce de drumuri).[169] De asemeni, şi epistolele cinice oferă un număr important de istorisiri cu situaţii şi învăţături similare.[170]

[165] Xenophon, *Memorabilia*, 2.1.1.

[166] Aristotel, *Etica Nicomachică*, 2.6.8-10, 2.6.13-16; 2.7.7, 2.7.12. Pentru Aristotel ‘virtutea, deci, este o stare medie în sensul că poate asigura mijlocul [echilibrul]’, μεσοτης τις ἀρα ἐστιν ἡ ἀρετη στοχαστικη γε οὐσα του μεσου (2.6.13-14). ‘Mijlocul’, sau echilibrul, este câtimea care merită experimentată din toate experienţele umane, o marcă a virtuţii, το δ’ ὁτε δει και ἐφ’ οἰς και προς οὐς και οὐ ἑνεκα και ὡς δει, μεσον τε και ἀρισον, ὁπερ ἐστι της ἀρετης (2.6.12). Vezi, despre paradigma lui Hercule, cap. 2 din lucrarea prezentă.

[167] ‘Diogenes către Hipparchia’, în A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles*, Missoula, MT: Scholars, 1977, p. 107. Crates scrie lui Metrocles ‘lungă este calea care duce la fericire prin cuvinte’, μακρα γαρ δια των λογων ὁδος ἐπ’ εὐδαιμονιαν (‘Crates către Metrocles, Cinicul’, *Cynic Epistles*, p. 71).

[168] Platon, *Legile*, 799c-d.

[169] Xenophon, *Memorabilia*, 2.1.22-34; Dio Chrysostomus, *Discursuri*, 4.73-75; Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, 2.16.44-45.

[170] ‘Diogenes către Hicetas’ şi ‘Diogenes către Monimus’, în Malherbe, *Cynic Epistles*, pp. 131-133, 155-159.

Într-una din cele mai clare exemple, scrisoarea lui Diogenes către Hicetas, Socrate ne este prezentat ca descriind cele două căi spre fericire, una scurtă, abruptă şi dificilă, iar cealaltă netedă şi uşoară, punctul de plecare al metaforei fiind cele două cărări spre Acropolis, în Atena.[171] În scrisoare sa către Monimus, Diogenes întâlneşte 'pe drum' (κατα την ὁδον) un anume Lacydes, care avea să-l găzduiască, şi, după salutările obişnuite, este invitat de acesta cu multă ospitalitate la masă.[172] Printre subiectele discutate este 'drumul ce duce la fericire', un drum abrupt şi aspru (μιαν ὁδον προσαντη και τραχειαν) care cere hotărâre şi perseverenţă.[173] Într-o altă scrisoare către Monimus, autorul comentează că cei care nu se pregătesc pentru moarte, vor avea de suferit 'mult pe drum [ἐν τῃ ὁδῳ]', pentru că vor călători fără călăuză, expuşi pericolelor mari şi încercărilor celuilalt tărâm.[174]

La un loc, aceste referinţe demonstrează că imaginea căii şi a călătoriei reprezintă un loc cultural comun în lumea iudaică şi greco-romană, cu multe conotaţii filosofice şi culturale. Ea a fost şi a rămas o imagine prin care Scriptura vorbeşte despre felul nostru de viaţă şi despre planul lui Dumnezeu pentru noi, o imagine a deciziei etice, de schimbare a vieţii, de ascultare de Dumnezeu, de progres în viaţă, sau, dimpotrivă de călătorie fără călăuză, expuşi pericolelor. Metafora are un loc deosebit şi în predicarea creştină, şi, aşa cu spune Pavel, 'Dacă, deci, aţi înviat împreună cu Hristos, să umblaţi după lucrurile de sus, unde Hristos şade la dreapta lui Dumnezeu' (Col. 3:1). Imaginea căii este prezentă şi aici, ca mod de viaţă, *peripateo* (a umbla, a se plimba, a trăi; aici: a căuta, a urmări, a fi călăuzit de ceva). Drumul nostru pe pământ trebuie orientat după valorile cerului, prin Hristos, mântuitorul nostru.

[171] 'Diogenes către Hicetas', 5-20, p. 131.
[172] 'Diogenes către Monimus', 10-15, p. 157.
[173] 'Diogenes către Monimus', 15-25, p. 157.
[174] O a doua scrisoare 'Diogenes către Monimus', 15-20, în Malherbe, *Cynic Epistles*, pp. 165-167.

Motivul elementelor de vestimentaţie în cartea Estera

Asist. drd. Daniel Gherman
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Cartea Estera este una dintre cele mai misterioase cărţi din Scriptură. Mesajul acestei cărţi provoacă pe teologi în a armoniza învăţătura ce se desprinde de aici cu sistemul elaborat pe celelalte cărţi ale Bibliei. Cum să consideri această carte religioasă când este atât de încărcată de lumesc: banchete saturnaliene; decizii luate de împărat în stare de intoxicare cu alcool; descrieri despre pregătirea fetelor pentru intrarea în haremul împăratului; nesocotirea autorităţii; războaie şi de-o parte şi de alta; intrigă de palat etc. Mai mult, peste această atmosferă lumească ce apare din desfăşurarea intrigii se suprapune lipsa aproape cu desăvârşire a elementelor religioase specifice unei cărţi sfinte. Astfel sunt 190 de menţiuni despre împăratul Ahaşveroş dar nici măcar una despre Dumnezeu, nici o menţiune despre Templu, rugăciuni, Legea lui Moise, şi dieta caşer a iudeilor.[175] Nu degeaba cei mai mulţi cercetători moderni ajung să citeze pe Luther care se referea la această carte a Bibliei astfel: "Sunt atât de ostil cărţii [II Macabei] şi Esterei până într-atât că aş dori ca ele să nu fi existat; căci iudaizează prea mult şi au multă perversiune păgână."[176]

Cartea Estera a avut o traiectorie dificilă în dezbaterile privind includerea ei în canonul Scripturii. A fost omisă de pe lista cărţilor inspirate a lui Melito de Sardes (cca.170), de Grigore de Nazianus (329-390), de Teodor de Mopsuestia (350-428), de Leontius de Bizanţ (485-543), de Nichifor, patriarhul Constantinopolului (758-829), iar Atanasiu (295-373) a negat statutul ei canonic dar a inclus-o între cărţile ce ajută la edificarea spirituală.[177] O altă grupă de părinţi ai bisericii din răsărit au acceptat-o în canon, dar nu i-au accordat aceeaşi importanţă ca celorlalte cărţi sfinte: Origen (185?-254?), Epifanus, episcopul de Constanţa în Cipru (315?-403), şi Ioan Damaschinul (657-745). Au existat câţiva care au acceptat fără rezerve aeastă carte, aceştia fiind:Ciril de Ierusalim (315?-386) şi cei din conciliul sinodal de la Constantinopole (692). Poziţia bisericii din vest a fost întotdeauna în favoarea canonicităţii cărţii Estera. Printre cei cu o astfel de părere au fost Clement de Roma (30?-99?), Hilari de Poitiers (315-367), Rufin, presbiter de Aquileia (345-410), Augustin (354-430), Isidor,

[175] Carey A. Moore a numărat toate aceste menţiuni despre Ahaşveroş, în "Addition to Esther," *Anchor Bible Dictionary* (Garden City: Doubleday, 1971), 628.
[176] În această situaţie se găseşte Bernhard W. Anderson, "The Place of the Book of Esther in the Christian Bible," *Journal of Religion* 30 (1950), 33.
[177] Louis A. Brighton, "The Book of Esther – Textual and Canonical Considerations", *Concordia Journal* iulie (1987): 200.

arhiepiscop de Sevillia (560-636) şi membrii conciliilor de la Hipo (393) şi Cartagina (397).[178]

Chiar pentru evrei cartea Estera a suscitat multe rezerve până să fie inclusă în Canon. Astfel Ben Sira (sec.II î.Ch.) şi Filo (sec.I) niciodată n-au citat din ea.[179] Cercetătorii cred că abia în secolul al II-lea C.E., Estera a fost complet acceptată.[180] După această dată Rabinul Simeon ben Lakish (cca. C.E. 300) pune Estera pe acelaş nivel cu Legea şi chiar mai sus decât profeţii şi celelalte cărţi. Maimonide, marele filozof evreu medieval din sec al XII-lea face afirmaţia că în zilele lui Mesia singurele cărţi ce vor rămâne vor fi Estera şi Legea.[181] Pe măsură ce poporul evreu a trecut prin valurile de progromuri şi, la finalul acestor vremuri, prin holocaust, această carte a devenit tot mai îndrăgită şi mai importantă pentru aceştia.

Se poate afirma că *Estera* este atipică faţă de celelalte cărţi ale Scripturii.

Trăim într-o lume reală care are multe elemente atipice valorilor biblice. De aceea este potrivită şi prezenţa cărţii Estera în canonul Vechiului Testament pentru a ne da înţelepciune şi abilitate în a înfrunta realitatea ce conţine astfel de diferenţe.[182]

În acest articol vom privi la un motiv care apare frecvent în cartea Estera şi anume elementele de vestimentaţie ale anumitor personaje. Vom vedea astfel cum acest cod al vestimentaţiei este folosit pentru a da profunzime momentelor cheie din povestire şi a dezvolta tema autorităţii. Pentru aceasta vă propun să ne îndreptăm atenţia spre opt pasaje din cartea Estera care descriu opt evenimente în care apare motivul vestimentaţiei (1:10-11; 2:9, 12, 15, 17; 4:1-4; 5:1; 6:6-11; 7:8; 8:15).[183]

Refuzul Vastei de a apărea ca împărătesă la banchetul împăratului

Estera 1:10-11 ביום השביעי כטוב לב-המלך ביין אמר למהומן בזתא חרבונא
10. תא זתר וכרכס שבעת סריסים המשרתים את־פני המלך אחשורוש: 11.להביא את־ושתי המלכה
בנתא ואבג

[178] Brighton, 200.

[179] Simon Cohen, *The Universal Jewish Enciclopedia.* Ed. Isaac Landman, vol. 4, "Esther," 168-70. New York: Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc., 1948, 170.

[180] Josephus Flavius, face referinţă la cartea Estera în, *Antichităţi Iudaice,* vol.2, Bucureşti: Editura Hasefer, 2001, 36; Cohen 170.

[181] Nu se ştie dacă această afirmaţie a lui Maimonide nu a fost înregistrată de Purim când evreii au permisiunea să consume băuturi alcoolice, în Anderson, 33.

[182] Există mulţi cercetători care propun ca această carte să fie încadrată în rândul cărţilor sapienţiale din Scriptură, eg. S. Talmon, "Wisdom in the Book of Esther," *Vetus Testamentum* 13(1963): 426; pentru o viziune echilibrată vezi N. A. van Uchelen, "A Cokmatic Theme in the Book of Esther," *Verkenningen in een stroomgebied*, Amsterdam: Univ.(1974): 139.

[183] Textele sunt traduse din originalul ebraic aşa cum apar în *Biblia Ebraica Stuttgartensia*

v.10 לפני המלך בכתר מלכות להראות העמים והשרים את־יפיה כי־טובת מראה היא: "În a şaptea zi când inima împăratului era veselă de vin, a cerut lui Mehuman, Bizta, Harbona, Bigta şi Abagta, Zatar şi Carcaş cei şapte fameni păzitori dinaintea împăratului Ahaşveroş, v.11 să aducă pe împărăteasa Vasti înaintea împăratului cu diadema împărătească, ca să arate poporului şi prinţilor frumuseţea ei, pentru că ea arăta bine".

Primul pasaj (1:10-11) are ca precedent textul ce conţine faimosul banchet (1:5-22) pe care împăratul îl oferă supuşilor săi din capitala Susa. Împărăteasa Vasti a dat şi ea un banchet femeilor din cetate (1:9). După şapte zile de benchetuială pe "când inima împăratului era veselă" din pricina vinului, împăratul face o invitaţie împărătesei să vină să-i fie parteneră în grădina de banchet a bărbaţilor (1:11). Invitaţie care a fost refuzată de împărătească. Vasti prin acest refuz impresionează femeile moderne pentru emanciparea ei.[184] De altfel, există păreri printre cercetătorii moderni că, dintre toate personajele cărţii Estera, Vasti este singura care merită toată aprecierea pentru decizia ei de a nu se prezenta la petrecerea împăratului care dorea să arate frumuseţea ei unei audienţe de bărbaţi intoxicaţi cu vin.[185]

Ea a fost invitată de împărat la banchetul său având cununa împărătească. De-a lungul vremii s-a sugerat că Vashti pe bună dreptate a refuzat această invitaţie pentru că ar fi trebuit să apară în sala de bachet goală doar cu coroana pe cap.[186] Această opinie foarte veche a fost cred o reală piedică în interpretarea corectă a textului. Opinia majorităţii cercetătorilor fiind astfel că Vashti ar fi fost o victimă a "şovinismului masculin".[187] Textul nu dă nici un indiciu că Vasti ar fi trebuit să se prezinte într-o astfel de postură înaintea împăratului şi a invitaţilor săi, ci spune că ea trebuia să vină cu coroana împărătească pe cap.

Berg pe bună dreptate atrage atenţia că această coroană (כתר) are un rol special în această carte indicând către autoritatea supremă şi de asemenea,

[184] David J. A. Clines afirmă în acest sens că "ne aflăm în situaţia de a o aclama ca prima (dacă nu singura) militantă feministă radicală din Biblie," în "Reading Esther from Left to Right: Contemporary Strategies for Reading a Biblical Text", *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Fourty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, eds. D. Clines, Stephen E. Fowl, Stanley E. Porter, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 87* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, 32.

[185] Carey A. Moore, "Book of Esther," *Anchor Bible Dictionary*, vol.2 (Garden City: Doubleday, 1971), 635.

[186] Mieke Bal, consideră această idee ca inaceptabilă în "Lots of Writing," *Semeia* 54 (1991): 99, n 25; Louis Ginzberg, prezintă o anumită legendă ce prezintă o dipută legată de frumuseţea femeilor Mede şi Perse între împăratul Ahasveroş şi meseni; Vasti, fiind de origine caldeeană, a fost lăudată ca fiind cea mai frumoasă, iar mesenii au vrut atunci să le-o arate fără nici o îmbrăcăminte pe ea, în *The Legends of the Jews*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1947), 374

[187] David J.A. Clines, stigmatizează astfel pe împărat în *Ezra, Nehemia, Esther* (New Century Bible Commentary, London: Marshall, Morgan & Scott, 1984), 257.

spunem noi, către structura cărţii.[188] O întâlnim în acest episod cu Vasti, la încoronarea Esterei (2:17), dar şi în cazul pregătirii calului împărătesc pentru onorarea lui Mardocheu (6:8). Ceea ce dovedeşte simbolul ce îl poartă şi anume acela de putere regală.

Există ideea avansată de pe poziţia modernităţii, a emancipării femeii, că Vasti, chiar dacă nu trebuia să se înfăţiseze fără haine, totuşi a făcut bine că nu s-a prezentat ca să nu aibe valoarea doar a unui obiect de etalat frumuseţea lui.[189] Împăratul dorea ca Vasti, o femeie foarte frumoasă, să vină cu însemnele regale adică cu coroana כתר, arătând celor prezenţi că împărăteasa este şi ea o contributoare la splendoarea bogăţiei imperiului său. Deci sensul care trebuie urmărit în această întâmplare nu era acela de a arăta frumuseţea unei femei foarte frumoase unor bărbaţi intoxicaţi de vin care de şapte zile n-au mai avut o femeie prin prejmă, ci să-i încredinţeze că au de ce să fie mândri de imperiul lor, pentru că împărăteasa prin frumuseţea ei contribuie efectiv la splendoarea acestuia. Împărăteasa nu este doar un alt giuvaier al împăratului ci împărăteasa împreună cu împăratul sunt două nestemate ale împărăţiei Mezilor şi Persilor.[190]

Prin actul împărătesei de nesupunere la porunca împăratului aceasta s-a arătat nevrednică de a mai fi împărătească şi, astfel, a suferit pedeapsa deposedării. Vasti a greşit prin faptul că s-a lăsat pradă unui "capriciu femeiesc" probabil la aceasta contribuind şi cantitatea de vin consumată de ea la banchetul femeilor, nemaiapreciind că împăratul avea autoritate chiar şi asupra ei, cea mai frumoasă femeie din împărăţie.[191]

Împăratul Ahaşveroş, chiar dacă este suveranul imperiului Medo-Persan şi nu al Babilonului, se dovedeşte atipic în cererea sa. El este o copie amuzantă a lui Nebucadneţar care a fost atipic ca împărat pentru că a cerut să i se spună şi ce a visat, nu numai interpretarea visului (Dan.2:10). Ahaşveroş este

[188] Sandra Berg, 63.

[189] Bal, 92; David J. A. Clines spune că intenţia regelui era de a o prezenta ca pe un "obiect sexual" în "Reading Esther from Left to Right," 31-32.

[190] Chiar şi în zilele noastre această atitudine faţă de rege şi regină continuă să fie întâlnită la arabi confirmând realitatea acestei idei în Estera . În vizita pe care am efectuat-o în Israel am rămas surprins când în toate restaurantele şi ofciile arabe din Ierusalim la loc de cinste era tabloul regelui şi reginei Iordaniei. Atât regele cât şi regina purtau însemnele regale, regele în uniformă militară cu toate decoraţiile iar regina cu chipul neacoperit şi cu o cunună pe cap. Chipul reginei era deosebit de frumos, cred că lucrat să arate foarte frumos şi atât chipul regelui, cât şi al reginei erau neactualizate la vârsta care o aveau în 1992. De asemenea, era interesant că într-o societate islamică în care chipul femeii trebuie să fie acoperit, arabii suportă un chip de femeie neacoperit şi aceasta, probabil, din mândrie că au un rege şi o regină care sunt o fală pentru Iordania.

[191]Theodore Gaster apreciază că Vashti dintr-un simplu capriciu femeiesc nu s-a prezentat la banchetul regelui, în "Esther 1:22," *Journal of Biblical Literature* 69 (1950): 381.

atipic în a cere împărătesei să participe la un banchet al bărbaţilor pentru a face din ea un obiect de etalare a frumuseţii ei tuturor supuşilor.[192]

În concluzie, în cadrul primului text care se referă la vestimentaţie, împărătesa Vasti refuză să apară la banchetul bărbaţilor cu coroana de împărătesă şi îşi pierde astfel dreptul de a mai fi prima doamnă a imperiului Medo-Persan. Pentru ea, providenţa divină nu intervine cu o schimbare a sorţii din două motive: unul subtil pentru a caricaturiza întreaga organizare Medo-Persană ce apare ca o frescă în episodul Vasti, iar al doilea, pentru că legea Medo-Persană avea o caracteristică ce trebuia evidenţiată în economia povestirii, şi anume că o hotărâre semnată de împărat nu se schimbă. Totuşi, acest eveniment influenţează desfăşurarea întâmplărilor ulterioare din carte. Estera ajunge să fie aleasă împărătească ca apoi să fie persoana cheie în oprirea progromului împotriva iudeilor. Aceasta arată că providenţa divină a utilizat şi această împrejurare atipică pentru un scop ulterior.[193]

Dezbrăcarea Esterei şi pregătirea ei pentru a fi prezentată înaintea împăratului

Est.2:9,12,15,17: טב הנערה בעיניו ותשׂא חסד לפניו ויבהל את־תמרוקיה ואת־מנותה לתת לה׃ נערות הראיות לתת־לה מבית המלך וישׁנה ואת־נערותיה לטוב בית הנשׁים׃ 12.ובהגיע תר 9. ותי מלך אחשׁורושׁ מקץ היות לה כדת הנשׁים שׁנים עשׂר חדשׁ כי כן ימלאו ימי מרוקיהן ואת שׁבע ה . ובהגיע תר־אסתר בת־אביחיל דד מרדכי אשׁר לקח־לו לבת נערה ונערה לבוא אל־ה ר הגי סריס־המלך שׁמר הנשׁים ותהי אסתר נשׂאת חן שׁשׁה חדשׁים בבשׂמים ובתמרוקי הנשׁים׃ 15 וחסד לפניו מכל־הבתולת וישׂם כתר־מלכות לבוא אל־המלך לא בקשׁה דבר כי אם את־אשׁר יאמ בראשׁה וימליכה תחת ושׁתי׃בעיני כל־ראיה׃ 17 .ויאהב המלך את־אסתר מכל־הנשׁים ותשׂא־חן ”

v.9 Fata a plăcut în ochii săi, ea a căpătat trecere înaintea lui iar el s-a grăbit să-i dea partea pentru toaleta ei, i-a dat şapte fete din casa împăratului să-i slujească şi a schimbat locuinţa ei şi a slujnicelor ei în cel mai bun loc din casa femeilor. v.12 Şi fiecărei fete îi venea rândul să se înfăţişeze la împăratul Ahaşveroş, la sfârşitul timpului hotărât de 12 luni aşa cum cerea rânduiala de pregătire a femeilor. În acest timp, şase luni îşi făceau toaleta ungându-se cu ulei şi mirt şi şase luni cu parfumuri fumigene pentru femei. v.15 Cînd a ajuns rândul Esterei, fata lui Abigail unchiul lui Mardoheu care a înfiat-o, să vină la rege; ea nu a cerut decât lucrurile pe care le rânduise Hegai, famenul împăratului, păzitorul femeilor să le aibe, Estera căpăta trecere înaintea tuturor celor ce o vedeau. v.17 Împăratul a iubit pe Estera mai mult decât pe toate femeile şi ea a căpătat trecere şi îndurare înaintea sa mai presus decât toate

[192] Chiar şi Beltşaţar, cînd a dat ospăţul celor o mie de căpetenii, curtezanelor şi soţiilor lui, a pus femeile într-o altă încăpere; aceasta se observă în Dan.5:10 când se spune că împărăteasa care participa la ospăţ a cerut să intre în odaia banchetului bărbaţilor, aceasta însemnând că înainte a fost în altă sală cu celelalte femei.

[193] Pentru o discuţie mai amplă în ce priveşte providenţa divină în cartea Estera vezi Dave Bland “God’s Activity as Reflected in the Books of Ruth and Esther,” ,” *Restoration Quarterly* 24 (1981): 129-47.

celelalte fecioare. I-a pus coroana de împărătească pe cap şi a făcut-o împărătească în locul lui Vasti.“

Acest text apare ca replică la cel ce descrie istoria tinerilor care au fost duşi în exilul Babilonian şi înregistrat în cartea profetului Daniel (Dan 1). Tinerii trebuiau să fie pregătiţi în domeniul lingvistic şi intelectual. În Estera, fetele trebuiau să aibă trupul şi îmbrăcămintea pregătit pentru a face parte din haremul împăratului. În ciclul preliminar de pregătire, Estera trebuia să accepte ca trupul ei să fie frecat cu uleiuri şi cosmeticizat timp de un an de zile înainte de a ajunge consoarta împăratului. Desbrăcarea aceasta de hainele ei iudaice şi acceptarea schimbării chiar a trupului său prin procesul de cosmeticizare nu a determinat şi schimbarea sau lepădarea de elementele virtuţii ei.[194] Sunt strecurate în povestire cel puţin două dintre aceste elemente: ascultarea şi modestia. Astfel, se poate afirma că loialitatea faţă de cîteva dintre învăţăturile iudaice pe care le putea respecta în casa împăratului păgân fără a ajunge să-şi compromită şansele în această cultură atipică mediului iudaic, i-a rămas. Estera a rămas evreică în interior şi a devenit persană în exterior prin elementele de toaletă şi vestimentaţie.

Mentalitatea la modă în acea societate, că femeia cea mai frumoasă trebuie să aibe un trup cât mai proporţionat şi bine prelucrat de loţiuni cosmetice pentru a câştiga premiul de a ajunge împărătească, nu se dovedeşte exactă în cazul Esterei. Estera avea o mulţime de alte rivale care o puteau concura cu succes în această privinţă, dar ceea ce a făcut-o deosebită a fost modestia în pretenţii, supunerea, câştigarea votului celorlalţi slujbaşi ai împăratului printr-o atitudine blândă şi nu în ultimul rând providenţa divină.[195]

Refuzul lui Mardocheu de a mai purta hainele

Est.4:1-4.

1.ומרדכי ידע את־כל־אשר נעשה ויקרע מרדכי את־בגדיו וילבש שׂק ואפר ויצא בתוך העיר
קה גדלה ומרה: 2.ויבוא עד לפני שער־המלך כי אין לבוא אל־שער המלך בלבוש שׂ: 3.ובכל־
ויזעק זע
ה ומדינה מקום אשר דבר־המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד שׂק ואפר יצע
נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתהלחל המלכה מאד ותשלח בגדים להלביש את־ מדכי
v. ולהסיר שׂקו מעליו ולא קבל: 4.ותבואינה : בילרבים

v.1 “Când Mardocheu a cunoscut ce s-a făcut şi-a sfâşiat hainele şi s-a îmbrăcat cu sac presărându-şi cenuşă, a ieşit în mijlocul cetăţii strigând cu un strigăt puternic de amărăciune. v.2 El a înaintat până înaintea porţii împăratului pentru că nimeni nu putea trece pe poarta împăratului îmbrăcat cu sac. v.3 Şi în fiecare

[194] Cohen afirmă că “ea este descrisă ca având mult şarm şi posedând calitatăţile modestiei, ascultării şi multă loialitate,” în *The Universal Jewish Enciclopedia.* Ed. Isaac Landman, vol. 4, “Esther,” (New York: Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc., 1948), 168.

[195] Bland şi alţii atrag atenţia asupra imoralităţii Esterei ceea ce ţine de responsabilitatea personajelor şi nu de învăţătura teologică generală pe care o promovează Scriptura, în “God’s Activity in Ruth and Esther,” 143.

regiune, sau loc pe unde cuvântul şi legea împăratului ajungea era multă amărăciune pentru iudei, se tânguiau şi posteau, şi mulţi din ei se îmbrăcau în sac şi şedeau pe ţărână. v.4 Şi când slujnicele Esterei şi de asemenea famenii săi ce intrau (pe poartă) au anunţat-o, ea a trimis haine ca Mardoheu să se îmbrace şi să-şi scoată sacul, dar el le-a refuzat."

Am văzut în secţiunea anterioară că Estera a fost nevoită să se desbrace până la piele pentru a accede în poziţia de împărătească a imperiului Medo-Persan. Mardocheu, tutorele ei, face acelaşi lucru din cu totul alte motive şi va ajunge, în final, la cele mai mari onoruri. Mardocheu aude de promulgarea legii de exterminare a evreilor, îşi sfâşie hainele, se îmbracă în sac şi îşi presară cenuşă pe cap. Apoi încearcă să pătrundă prin poarta împăratului dar este oprit datorită îmbrăcăminţii să meargă mai departe. Împărăteasa Estera îi trimite haine când aude despre noua costumaţie a fostului protector, dar el le refuză.

Împărăteasa încearcă să înţeleagă care era motivaţia protestului lui Mardocheu. Începe aici o discuţie între împărătească şi Mardoheu care se încheie prin implicarea împărătesei în salvarea conaţionalilor ei.

Refuzul lui Mardocheu de a mai umbla în haine de zi era un obicei obişnuit la poporul Israel prin care îşi prezenta durerea şi disperarea în faţa sorţii nefavorabile întruchipând imaginea omului lipsit de putere.[196] Un motiv asemănător apare în Scriptură cu ocazia necistirii Tamarei de către Amnon, amândoi copii ai împăratului David dar din mame diferite (2 Sam. 13:11-19). Atunci, Tamar a fost indignată o dată că a fost necinstită şi apoi că a fost dispreţuită de Amnon, cel ce a săvârşit aceste fapte. Ni se spune că şi-a presărat cenuşă pe cap, şi-a sfâşiat rochia şi a fugit de acolo ţipând (2 Sam. 13:19). Această manifestare a durerii mai apare la multe alte personaje în Scriptură (eg. Iov 1:10; Iosua 7:6 etc). Prin acest gest iudeul îşi exprima completa nemulţumire în ce priveşte loviturile soartei. Presărarea cenuşii sau a pământului pe cap şi îmbrăcarea în sac prefigura o pogorâre în locuinţa morţilor.[197] Era atitudinea omului care nu mai avea cum să se apere de ruşinea şi necazul suferit, dar şi de smerire a acestuia.[198]

Imaginea de umilinţă a acestui gest se observă în Scriptură la împăratul Ahab care după ce a auzit ce soartă îi pregătea Domnul pentru fapta lui şi a Isabelei în ce priveşte Nabot s-a smerit rupându-şi hainele şi purtând sac (1 Împ.

[196] David J. A. Clines, "Reading Esther from Left to Right," 38.

[197] David J. A. Clines are o opinie asemănătoare când afirmă că Mardocheu sfâşiindu-şi hainele şi punându-şi cele de sac se prezenta "ca şi cum ar fi fost deja mort şi fără putere ca locuitorii împărăţiei morţilor, purtând haine nu mai mult decât a nu călca regulile decenţei într-o lume în care sensiblităţile estetice nu se mai aplică".(treducerea mea) din "Reading Esther from Left to Right," 38.

[198] J.I. Packer, Merill C. Tenney şi William White, Jr., consideră că Israeliţii foloseau îmbrăcămintea de sac drept un semn de pocăinţă sau ca un semn de doliu, în *Nelson's Illustrated Encyclopedia of Bible Facts* (Nashville: Thomas Nelson Publishers), 480.

21:27). Domnul, îl informează apoi pe profetul Ilie că a fost comutată pedeapsa împăratului Ahab tocmai datorită acestei autoumiliri (1 Împ. 21:29).
În cartea Estera, Mardocheu nu este desnădăjduit când ajunge la acest gest de autoumilire a sa. El nu mai are speranţă în puterea sa de a rezolva criza provocată de altfel de el, însă Mardocheu mai are speranţă în Dumnezeu că va interveni în favoarea poporului Iudeu. Celebra frază din 4:14 confirmă aceasta, "ajutorul ne va veni din altă parte." În faţa planului viclean al lui Haman, Mardocheu se coboară până la treapta cea mai de jos a umilirii sale, dar nu înseamnă că şi-a pierdut speranţa în găsirea unei rezolvări ci tansferă lui Dumnezeu posibilitatea salvării poporului iudeu. De altfel, nu numai Mardocheu adoptă această atitudine de smerire ci şi mulţi alţi iudei din Susa şi din imperiu pe unde ajungea scrisoarea cu legea lui Haman (4:3).

Dezbrăcat de hainele ce-i confereau decenţa în societatea Persană, ajunge să îmbrace haina modestiei ce-i conferă decenţa înaintea lui Dumnezeu conform cu tipicul iudaic. Mai târziu, odată cu schimbarea sorţii ce începe în cap.6, va ajunge să fie îmbrăcat cu hainele împărăteşti arătând că ceea ce părea o autoexcludere din competiţia pentru influenţă în Imperiul Persan prin îmbrăcarea sacului este un mit neconform cu realitatea în care veghează providenţa divină.[199] Autoumilirea lui Mardoheu mai are rolul de a trezi loialitatea şi spiritul de sacrificiu ale împărătesei Estera pentru poporul ei.

Îmbrăcarea veşmintelor regale de către Împărăteasa Estera înainte de a merge în audienţă la Împărat

Est.5:1
שלישי ותלבש אסתר מלכות ותעמד בחצר בית־המלך הפנימית נכח בית המלך והמלך יושב על־ כסא מלכותו בבית המלכות נכח פתח הבית:ויהי ביום ה "Iar în a treia zi, Estera s-a îmbrăcat în haine împărăteşti şi a stat în curtea din lăuntrul a casei împăratului, înaintea casei împăratului, iar împăratul şedea pe jilţul său împărătesc în faţa uşii casei."

După postul de trei zile Estera s-a îmbrăcat cu hainele împărăteşti şi a venit în audienţă la rege. Ea a primit favoarea de a rămâne în viaţă chiar dacă s-a înfăţişat fără să fi fost chemată de rege. Estera face invitaţia regelui şi lui Haman să vină la ospăţul ei. Această apariţie a Esterei înaintea împăratului Ahasveroş îmbrăcată cu hainele împărăteşti stă clar în contrast cu refuzul împărătesei Vasti de a veni în prezenţa împăratului cu ocazia banchetului acestuia din cap.1. În acest sens, Mieke Bal spune:

199 *Rabinii au comentat contribuţia smeririi la schimbarea de destin a lui Mardocheu astfel "Îmbrăcămintea de sac şi cenuşa au câştigat victoria împotriva celor zece mii de talanţi de argint (Targum, 157), în William T. McBride, "Esther Passes: Chiasm, Lex Talio, and Money in the Book of Esther,"* Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative, *Jason P. Rosenblatt ed. (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991), 221.*

> Refuzul Vastei de a fi un obiect de etalat este într-un sens un refuz de a fi obiectivizată, cînd a fost robită de subiectivitatea sa. Insistenţa Esterei de a apare chiar folosind uneltele etalării (5:1: "În a treia zi, Estera şi-a pus mantaua regală. . ."), este o versiune pozitivă a actului negativ a Vastei; ea apare nu pentru a etala ci pentru acţiune, nu ca absoluta posesie a altuia, ci ca auto-posesie a sa, şi pentru a conduce această continuitate între Estera şi Vasti unde trebuie, este acum *ea* care îl face pe împărat să vină la recepţia *ei*.[200]

Aşadar, Estera îşi riscă viaţa pentru poporul din care provenea, folosindu-se de ceea ce împărăteasa Vasti a refuzat, etalarea însemnelor regale. Dacă Vasti a refuzat să fie un obiect de etalare, de a fi o altă nestemată a împărăţiei Persilor, Estera, acceptă "jocul" invitând atât pe împărat dar şi pe Haman la banchetul ei, totuşi nu pentru distracţia lor, ci pentru a-şi pune planul ei în acţiune. Estera reprezentantul poporului Iudeu "cel fără de putere" (Mardocheu şi evreii erau îmbrăcaţi în sac şi posteau) îmbracă hainele ce îi confereau dreptul de a sta între cei puternici şi a rezolva problema celor slabi.[201]

Îmbrăcarea lui Mardocheu în hainele regale

Est.6:6-11

6. ויבוא המן ויאמר לו המלך מה־לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו ויאמר המן בלבו
המלך לעשות יקר יותר ממני: 7.ויאמר המן אל־המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו: 8.יביאו
ש־בו המלך וסוס אשר רכב עליו המלך ואשר נתן כתר מלכות בראשו: 9. ונתון למי יחפץ
ך הפרתמים והלבישו את־האיש אשר המלך חפץ ביקרו והרכיבהו על־ לבוש מלכות אשר לב
ש אשר המלך חפץ ביקרו: 10. ויאמר המלך להמן מהר קח הלבוש והסוס על־יד־איש משרי המל
די היושב בשער המלך אל־תפל דבר מכל אשר הסוס ברוב העיר וקראו לפניו ככה יעשה לאי
יבהו ברחוב העיר ויקרא לפניו ככה את־הלבוש ואת־הסוס כאשר דברת ועשה־כן למרדכי היהו
אשר המלך חפץ ביקרו: דברת: 11.ויקח המן את־הלבוש ואת־הסוס וילבש את־מרדכי וירכ
יעשה לאיש "Haman a venit şi împăratul a spus lui Haman: "Ce trebuie făcut unui om pentru care împăratul găseşte plăcere în onoarea lui? Haman şi-a spus în inima sa, "În cine să-şi găsească plăcerea împăratul ca să-l onoreze arătându-i preţuire, decât mie! v.7. Şi Haman a zis împăratului: Omului pentru care împăratul găseşte plăcere în a-l cinsti, v.8 se va aduce haina împărătească pe care împăratul o îmbracă şi calul pe care împăratul călăreşte şi care are coroana împărătească pe el, v.9 şi se va da îmbrăcămintea şi calul pe mâna omului cel mai drept şi nobil să îmbrace pe acela în care împăratul găseşte plăcere în cinstea acestuia şi îl va ajuta să încalece pe cal în locul deschis al cetăţii şi va striga înaintea lui astfel: Aşa se face omului pentru care împăratul găseşte plăcere în a-l cinsti! v.10 şi împăratul a spus lui Haman: Grăbeşte-te să iei mantaua şi calul precum ai spus şi fă aşa lui Mardoheu Iudeul care stă la poarta împăratului; să faci întocmai după cuvintele pe care le-ai spus. v.11 Şi Haman a luat haina şi calul şi l-a îmbrăcat pe Mardoheu şi l-a dus călare în piaţa cetăţii şi

[200]Traducere din engleză, Mieke Bal, "Lots of Writing," *Semeia* 54 (1991): 92-93.

[201] David J. A. Clines, propune un cod al hainelor în Estera ce comunică putere sau slăbiciune, în "Reading Esther from Left to Right," 38.

a strigat înaintea lui: Aşa se face omului pentru care împăratul găseşte plăcere în a-l cinsti."

Haman se înfăţişează la împărat ca să ceară capul lui Mardocheu. Împăratul îi cere să-l informeze cu privire la modalitatea în care un rege trebuie să-l răsplătească pe omul ce s-a evidenţiat slujindu-l. Haman crezând că el este omul ce va avea parte de acestă onorare, se grăbeşte a ilustra un ceremonial prin care era prezentat locţuitorul la domnie. Ceremonialul consta în îmbrăcarea candidatului cu mantia regală şi urcarea acestuia pe calul împăratului care era echipat de paradă având cununa împărătească. Singura diferenţă pe care a introdus-o Haman spre a nu stârni suspiciunea a fost că un maestru de ceremonie în acest caz, o căpetenie de seamă, avea să-l plimbe pe cel onorat în piaţa cetăţii strigând: "Aşa se face omului pe care vrea împăratul să-l cinstească!" .în loc să se strige, "În genunchi înaintea celui ce-l alege împăratul ca înlocuitor al său."

Împotriva cursului "normal" al evenimentelor, Mardocheu este onorat de împărat drept răsplată pentru cinstea de care a dat dovadă în salvarea vieţii sale de complotul lui Bigtan şi Tereş cei doi fameni ce păzeau pragul uşii împăratului (2:21-23). Cea mai mare lovitură o primeşte, cu această ocazie, Haman care propune şi apoi este obligat să aplice ceremonialul pentru duşmanul său de moarte Mardocheu. Atipică este înălţarea lui Mardocheu şi coborârea lui Haman. Aici numai degetul lui Dumnezeu putea interveni.

Îmbrăcarea lui Mardoheu cu însemnele regale avea, am afirmat înainte, însemnătatea prezentării locţiutorului regal sau al viitorului rege. Adele Berlin ne atenţionează că, în mentalitatea antică, "transferul îmbrăcăminţii putea fi semnalul transferului de oficiu de la o persoană la alta".[202] Întâlnim astfel de situaţii în ce priveşte transferul preoţiei, a rolului de profet şi de împărat în Biblie. În Num 20:25-28, Moise la porunca lui Dumnezeu îl dezbracă pe Aaron de hainele preoţeşti şi îl îmbracă pe Eleazar, fiul său, cu acestea. Aaron moare imediat după aceea iar fiul său preia astfel oficiul de mare preot pentru poporul Israel. Cazul când un profet ia locul altuia prin transferul veşmintelor se vede cel mai clar în ce priveşte transferului oficiului de proroc de la Ilie la Elisei. Mai întâi Elisei este chemat la lucrarea de profeţie prin aruncarea matalei peste el de către profetul Ilie (1 Împ. 19:19) şi apoi prin însuşirea mantalei de către profetul Elisei pe care a lăsat-o să cadă Ilie în momentul răpirii sale (2 Împ. 2:13-15). Transferul oficiului de împărat al lui Israel este realizat inconştient de Saul peste David cu ocazia luptei cu Goliat, uriaşul filistean (1Sam 17:38). David refuză să meargă la luptă îmbrăcat cu armura lui Saul, pentru că încă nu era obişnuit cu ea (1 Sam 17:39). Într-un mod direct se observă transferul domniei în ritualul de încoronare a lui Solomon de către preotul Ţadoc şi prorocul Natan la porunca regelui David (1Împ 1:32-49). Solomon a fost pus pe catârul împăratului şi apoi aşezat pe scaunul de domnie al tatălui său David.

[202] Traducerea mea, Berlin, 11.

Prin această ceremonie s-a întrerupt instabilitatea politică din ultima parte a vieţii lui David, arătând clar care este urmaşul acestuia, Solomon.

Plutarh arată în *Artaxerxes* 3, care era obiceiul de încoronare a unui rege persan. Un element important în ceremonial era dezbrăcarea noului rege de mantia sa şi îmbrăcarea sa cu mantia lui Cir Bătrânul.[203] Aşadar, atât pentru evrei dar şi pentru persani, era tipic un astfel de ceremonial de încoronare a unui nou rege. Imaginea ce ar fi dorit să o clădească Haman despre sine în ochii celorlalţi slujitori ai împăratului din Susa era de a fi considerat viitor succesor al actualului împărat, Ahasveroş. Probabilitatea existenţei unui astfel de gând viclean la Haman o dau trei elemente din carte:

Unul este prezentarea bogăţiilor în faţa prietenilor în seara dinaintea înfăţişării sale pentru a cere moartea lui Mardocheu (5:11-12). Prezentarea bogăţiilor de către Haman prietenilor şi nevestei sale seamnă foarte mult cu ceea ce face Ahasveroş în primul capitol cu mai marii imperiului. Tot cu această ocazie el se laudă că este singurul primit de împărăteasa Estera împreună cu împăratul la banchetul acesteia. Aşadar, Haman avea toate motivele să se gândească la ce-i mai bun pntru el când, până la acest punct, soarta îi fusesese favorabilă: fusese înălţat în dregătorie mai pe sus de toţi slujitorii împăratului, era aşa de bogat, şi fusese chemat la banchet doar în trei: el, împăratul şi împărăteasa.

Al doilea element este eroarea împăratului Ahasveroş de a vedea în penitenţa lui Haman faţă de regină o încercare criminală de a abuza de aceasta (7:8). Este posibil ca regele, rememorând toate faptele legate de Haman a ajuns la concluzia că acesta încearca să-i uzurpe tronul prin posedarea reginei.[204]

Ultimul element este nota din ultimul capitol care arată ce a ajuns Mardocheu după ce a trecut prin aceste întâmplări. Autorul ţine să sublinieze ca un contrast la ceea ce a încercat Haman să obţină, faptul că Mardocheu era "primul după împăratul Ahasveroş" (10:1). Toate aceste elemente indică spre dorinţa nemărturisită a lui Haman că ar fi dorit să fie considerat înlocuitorul împăratului după ce acesta nu va mai fi. Numai că ceea ce şi-a dorit pentru sine a trebuit să cedeze cu totul lui Mardocheu, duşmanul său. Mardocheu, de partea lui, a avut capacitatea să se smerească atunci când edictul de exterminare a fost promulgat şi chiar mai înainte, cînd după desconspirarea complotului celor doi

[203] Berlin, 12.

[204] Exista un obicei ciudat la asirieni de a întrona pentru o zi un rege, de obicei un condamnat la moarte, care apoi urma a fi omorât. Acest obicei era adoptat când se dorea evitarea unei zile nefaste pentru rege prezisă prin ritualuri magice. De asemenea, există o anecdotă povestită de Herodot referitoare la Xerxe în *Hist*. 9.108-113, Xerxe a promis să dea ibovnicei sale Artaynte, ceea ce ea ar fi dorit. Ea a cerut mantaua lui un dar pe care Xerxe îl avea de la soţia lui, Amestris [Am-Estera]. Xerxes a încercat fără succes să –i ofere alte daruri dar Artaynte nu a acceptat. Amestris când a aflat a mutilat-o pe mama şi soţul lui Artaynte. Soţul lui Artaynte dorea coroana şi tunica regelui pentru a-l uzurpa pe Xerxe, în Sandra Beth Berg, *The Book of Esther: Motifs, Theme and Structure* (Missoula: Scholars Press, 1979), 84 n.12.

fameni împotriva vieţii împăratului, nu a căutat să fie remarcat cu toate că se cuvenea deoarece scăpase chiar pe regele Ahasveroş de la moarte.

În schimb providenţa divină a schimbat cursul evenimentelor ce puteau fi tragice pentru Mardocheu dacă în aceaşi seară cînd Haman îşi prezenta bogăţiile prietenilor şi apoi sfătuit de aceştia pregătise un stâlp înalt de care trebuia să fie spânzurat a doua zi Mardocheu, regele n-ar fi avut acea insomnie; insomnie ce l-a făcut să cerceteze analele şi să descopere că Mardocheu nu a fost răsplătit pentru fapta sa făcută cu ani în urmă. Astfel, Mardocheu, care a renunţat la hainele sale pentru a îmbrăca haina penitenţei ca un protest asupra destinului, este dintr-o dată remarcat şi înălţat la marea onoare de a fi cinstit de împărat chiar prin mâna duşmanului său, printr-o schimbare neaşteptată a sorţii.

Autoumilirea lui Haman, acoperirea capului

Estera 6:12 וישב מרדכי אל־שער המלך והמן נדחף אל־ביתו אבל וחפוי ראש: "Apoi Mardocheu s-a reîntors la poarta împăratului iar Haman s-a grăbit să se întoarcă acasă mâhnit şi acoperindu-şi capul".

După ce a fost pus de împărat să-şi cinstească duşmanul, Haman se întoarce acasă mâhnit şi îşi acoperă singur capul de ruşine. Prin acest gest, Haman pe de o parte, îşi anticipează desnodământul fatal ce va urma chiar în seara aceleiaşi zile, iar pe de altă parte echivalează înjosirea ce a suferit-o Mardocheu când s-a umilit la auzirea promulgării legii de anihilare a iudeilor. Totuşi, actul de ruşinare al lui Haman nu este totuna cu smerirea lui Mardocheu. Haman se ruşinează, dar nu se smereşte aşa încât nu va mai avea parte de îndurare atât de la împărăteasa Estera cât şi din partea prietenului său Ahaşveroş.

Haman destinat morţii, prin punerea firmanului

Est.7:8

והמלך שב מגנת הביתן אל־בית משתה היין והמן נפל על־הטטה אשר אסתר עליה ויאמר
המלך הגם לכבוש את־המלכה עמי בבית הדבר יצא מפי המלך ופני המן חפו :

"Împăratul s-a întors din grădina palatului în casa banchetului vinului iar Haman era prăbuşit pe canapeaua pe care Estera era. Împăratul a spus: Cum, de asemenea vrei să agresezi împărăteasa cu mine în casă? Cum au ieşit cuvintele din gura împăratului faţa lui Haman a fost acoperită".

Haman este descoperit de împărăteasa Estera ca duşmanul de moarte al evreilor şi prin urmare şi duşmanul ei. Împăratul iese în grădina casei împărăteşti pentru o reflectare atentă asupra soartei celuice i-a fost până atunci prieten, iar Haman rămâne să-şi ceară viaţa de la împărăteasă. Numai că băutura înghiţită nu-l mai ajută să aibă o postură decentă faţă de împărăteasă. Când regele se întoarce, acesta înţelege prosternarea lui Haman ca o încercare a acestuia de siluire a împărătesei. Indignarea regelui face ca famenii de serviciu

imediat să acopere faţa lui Haman, cu firmanul, pregătindu-l pentru execuţie.[205] Haman şi-a dorit de dimineaţă capul lui Mardocheu, iar apoi să fie declarat sucesor al împăratului prin ceremonialul de cinstire şi ajunge, la sfârşitul zilei, să fie spânzurat pe lemnul pe care îl înălţase pentru Mardocheu.

Este atipic ce se întâmplă cu Haman, aşteptarea lui era înălţare în funcţiile impărăţiei şi ajunge înălţat pe o spânzurătoare. Există un tablou al lui Rembrandt, datat în 1665 în care Haman este reprezentat orb.[206] Pe bună dreptate Haman este orb pentru că nu poate vedea intervenţia supranaturală în favoarea evreilor. Schimbarea aceasta de situaţie este urmare a acţiunii lui Dumnezeu.

A doua îmbrăcare a lui Mardocheu de împărat

Est.8:15

ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוץ וארגמן והעיר שושן צהלה ושמחה׃

"Mardoheu a ieşit de dinaintea împăratului în haine împărăteşti albastre şi albe şi cu o cunună mare de aur, cu o manta de in subţire şi de purpură, iar cetatea Susa striga de bucurie".

După omorârea lui Haman, duşmanului iudeilor, Mardocheu este introdus de către împărătească la împărat şi acolo îi este încredinţat inelul de sigiliu al împăratului pentru a emite o nouă lege care să anuleze efectul legii promulgate de Haman. Conform cu clişeul "legea Perşilor şi Mezilor nu se poate schimba," legea lui Haman nu putea fi retrasă chiar dacă părintele ei murise. După elaborarea celeilalte legi care aducea salvarea iudeilor din imperiu, Mardocheu iese de la împărat îmbrăcat cu o "haină împărătească albastră şi albă, cu o mare cunună de aur, şi cu o mantie de in subţire şi de purpură". Pe bună dreptate Clines ne atrage atenţia că aceste culori sunt în concordanţă cu cele din primul capitol unde pavilionul împăratului era astfel ornat (1:6).[207] Ele reprezentau culorile naţionale ale imperiului Mezilor şi Perşilor. De asemenea, Clines arată că există o legătură structurală a acestui eveniment cu autoumilirea lui Mardocheu din capitolul 4:1 iar aceasta se realizează prin verbul (יצא) "a ieşit".[208] Atunci a ieşit Mardocheu în haina umilinţei în mijlocul cetăţii acum a ieşit în glorie dinaintea împăratului.

Textul enumeră printre obiectele de vestimentaţie căpătate de Mardocheu şi coroana sau cununa mare de aur ועטרת זהב גדולה (8:15). Ne-am fi aşteptat să fie folosit pentru coroană acelaşi cuvânt precum în celelalte instanţe din cartea Estera şi anume כתר "coroană" (1:11; 2:17 ;şi 6:8). Acest cuvânt,

[205] S. Paul Re'emi ne spune că acest obicei de acoperire a feţei celui condamnat la moarte se găsea şi la Greci şi Romani, în S. Paul Re'emi and Richard J. Coggins, *Israel Among the Nations: A Commentary on the Book of Nahum and Obadiah and Esther* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., Co.,), 131-132.

[206] Bal, 78-79.

[207] David J. A. Clines, "Reading Esther from Left to Right," 39.

[208] David J.A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, 97.

כתר "coroană," apare numai în cartea Estera şi întotdeauna este în contragere fiind ataşat substantivului rege sau regină cu funcţie genitivală, situaţie ce arată că aceasta aparţinea strict monarhilor persani. Coroana עטרה pe care o primeşte Mardocheu nu este o îmbrăcăminte specială a părului cum propune Clines,[209] ci este coroana specifică regilor iudeilor.[210] Aşadar, Mardocheu este recunoscut ca prinţ al iudeilor în imperiul Medo-Persan.

Această a doua onorare a lui Mardocheu, după cum apare în text, este legată de isteţimea acestuia, de care a dat dovadă în alcătuirea legii favorabile iudeilor. Prin această nouă lege, practic se anula efectul celeilalte legi elaborate de Haman. Împăratul a fost impresionat de faptul că Mardocheu a reuşit să elaboreze o lege care să nu afecteze voinţa lui exprimată în prima lege dar care să anuleze practic efectul acestei legi de omorâre a iudeilor din imperiu.

Importanţa pe care o dă împăratul respectării legii Perşilor şi Mezilor şi implicit a voinţei sale se observă din toate instanţele în care apar aluzii la lege în cartea Estera.[211] Discutarea lor nu fac obiectul acestui articol; totuşi, o singură situaţie poate ajuta la îndreptăţirea convingerii că Ahaşveroş, dacă apare sensibil la ceva, este tocmai la împlinirea legii care purta amprenta voinţei sale. Haman reuşeşte să obţină acceptul împăratului Ahaşveroş ca Iudeii să fie exterminaţi în momentul în care aduce ca argument faptul că evreii au legi deosebite de toate popoarele şi că nu ţin legile împăratului (3:8). Aceasta îl face pe Ahaşveroş să consimtă şi să fie atât de generos încât să refuze chiar şi argintul ce dorea Haman să-l dea pentru visteria împăratului ca plată pentru această acţiune (3:11).

Aşadar, nu doar pentru că trebuia să existe un revers al sorţii lui Mardocheu acesta este onorat a doua oară, sau pentru a se păstra simetria (dubletele structurând cartea Estera)[212] ci, pentru că împăratul s-a simţit onorat de a avea un prim ministru de talia lui Mardocheu, l-a răsplătit cu aceste elemente de vestimentaţie pentru înţelepciunea ce a dovedit-o de a evita abrogarea legii lui Haman, în timp ce în primul caz a făcut-o pentru loialitate. Prin cele două onorări, Ahasveroş a recunoscut în Mardocheu atât un cetăţean persan loial dar şi un om al puterii care avea înţelpciunea să elaboreze legi fără a afecta voinţa sa.

[209] Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story,* 97

[210] Toate celelalte apariţii ale cuvântului עטרה sunt în context iudaic şi biblic, de la cununa preotului în Zah 6:1 până la cununa împăratului Ier.13:18, vezi *BDB,* 742.

[211] Wilma McClarty remarcă şi ea această sensibilitatea a împăratului în ce priveşte călcarea legii ceea ce reprezintă, afirmă ea, his ego, în Wilma, McClarty, "Esther," *A Complete Literary Guide to the Bible,* Leland Ryken ed. (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1993), 220.

[212] Henri Cazelles atrage atenţia existenţei dubletelor în Cartea Estera demonstrând, crede el, existenţa a două versiuni: una liturgică şi una istorică, în "Note sur la composition du rouleau d' Esther," in *Lex tua veritas: für H. Junker*, eds. H. Gross and F. Mussner, Paulinus – Verlag Trier, 1961, 17-29.

Iată cum în cartea Estera, motivul elementelor de vestimentaţie are un efect dinamic ce ajută la dezvoltarea intrigii prin conferirea de înţelepciune fiecărei etape şi dând povestirii o greutate mai mare decât a unei satire.[213] Refuzul împărătesei Vasti de a apărea înaintea împăratului şi a participanţilor la banchet anulează dreptul acesteia de a mai fi împărătească. Cauza refuzului poate fi un simplu capriciu sau un exerciţiu de feminitate, dar efectul este detronarea ei. Consecinţa nesupunerii ei la porunca împăratului nu a putut fi schimbată pentru că ea nu a avut în spate o voinţă mai mare ca a împăratului şi anume voinţa Providenţei Divine.

Noua regină Estera ajunge să facă ceea ce Vasti s-a ferit, dar nu pentru a fi un obiect de plăcere ci pentru a-şi distruge duşmanul ei şi al poporului iudeu. Procesul de pregătire a Esterei pentru a ajunge împărătească a trecut prin dezbrăcarea de hainele ei iudaice şi cosmetizarea trupului ei, dar nu şi prin schimbarea sufletului ei. Secretul reuşitei ei a constat tocmai în partea aceasta spirituală ce a rămas loială învăţăturii iudaice.

Mardocheu ajunge să se dispenseze de hainele potrivite cu funcţia ce o avea la poarta împăratului. O face spre umilirea sa şi, în cursul istoriei sale, ajunge atât de aproape şi totuşi atât de departe de ştreang. Însă, Mardocheu beneficiază de favoarea lui Dumnezeu care face ca o singură dată în întreaga povestire voinţa împăratului să nu se poată împlini, şi anume, să nu poată dormi în noaptea când se hotăra destinul lui Mardocheu. La această insomnie a regelui a contribuit şi împărăteasa Estera care îşi riscă viaţa apărând îmbrăcată în hainele împărăteşti pentru a-i cere regelui să vină la banchetul său împreună cu Haman.

Estera este singurul personaj din povestire care ajunge nechemată la uşa din lăuntru a casei împăratului(5:1) şi rămâne în viaţă. Nici Mardocheu, nici Haman, şi nici Vasti nu au ajuns nechemaţi în curtea din lăuntru a împăratului, dar împărăteasa Estera a făcut-o de două ori (5:2 şi 8:3-4); de aceea, pe bună dreptate cartea poartă numele de Estera şi nu de Mardocheu. Ea ajunge acolo îmbrăcată în mantia puterii care o făceau la fel de preţioasă ca însuşi împăratul.

Capitolul 6 când împăratul îl cinsteşte pe Mardocheu îmbrăcându-l cu mantia regală, este pivotal: până la acest punct, duşmanii evreilor au o şansă favorabilă în desfăşurarea planurilor lor, dar, după acest moment şansa evreilor este întărită până într-acolo că ajung să-şi nimicească duşmanii.

Lui Haman nu-i rămâne decât un sfârşit ruşinos când i se acoperă capul cu firmanul împărătesc pentru a fi condus spre moartea pe care o hotărâse el lui Mardocheu şi poporului iudeu. Haman este, pe tot parcursul desfăşurării povestirii, orbit în ura sa faţă de Mardocheu şi poporul acestuia şi nu mai poate

[213] În secolul trecut cercetătorii au văzut în *Estera* o satiră, în Edward L. Greenstein, "A Jewish Reading of Esther," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel.* Jacob Neusner ed. (Philadelphia: Fortress Pr., 1987), 226.

vedea că este în apropierea celui mai mare pericol, sfârşitul vieţii lui. A început bine, dar a sfârşit prost.

Mardocheu şi Estera îşi dovedesc dubla loialitate îmbrăcaţi cu hainele poporului care suferă, adică poporul iudeu, dar şi îmbrăcaţi în hainele puterii persane, fiind loiali împăratului şi împărăţiei dar continuând şi atunci să fie loiali lui Dumnezeu. Ei ajung astfel să răstoarne sorţii pe care Haman îi orientase către peirea lor.

În felul acesta motivul îmbrăcăminţii în cartea Estera atribuie o încărcătură deosebită întâmplărilor simple ce se petrec aici, şi, de multe ori, apare ancorat adânc în structura textului.

În cartea Estera, chiar dacă Dumnezeu nu poate fi observat îmbrăcat în hainele Sale obişnuite din Scripturi este dicernut tocmai în ceea ce nu pot să facă celelalte personaje neiudaice din carte, împărătesa Vasti nu se poate reabilita, împăratul Ahasveroş nu poate să doarmă în momentul cheie, iar Haman nu-şi poate împlini planurile de exterminare a evreilor şi nu mai poate căpăta iertare chiar dacă o cere prin prosternare. Până la urmă, providenţa divină este cea care îmbracă acţiunea din cartea Estera în mister.

Comunitatea creştină ca răspuns apologetic în postmodernitate

Lector dr. Sorin Sabou
Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Introducere

În orice veac Biserica trebuie să-şi proclame mesajul. Întotdeauna a existat o tensiune (creativă) între ceea ce are de spus Biserica şi ceea ce are să-i spună lumea. Din prima zi a vieţii sale Biserica a trebuit să-şi explice evanghelia în aşa fel încât să o păstreze atât ca *puterea lui Dumnezeu pentru mântuire*, cât şi accesibilă din punct de vedere al înţelesului; a fost de fiecare dată nevoie de o „traducere" a mesajului în cuvintele şi noţiunile diferitelor epoci. Generaţia de acum nu este scutită de o aşa sarcină. Este datoria generaţiei noastre să ne înţelegem epoca pentru a ne ruga, organiza şi lucra potrivit cu voia lui Dumnezeu în aceste vremuri. Trebuie spus de la început că demersul apărării şi proclamării Evangheliei în veacul nostru va fi divers; este un demers care se poate extinde de la abordarea clasică (apologetica în doi paşi: existenţa lui Dumnezeu şi evidenţe istorice, Norman Geisler, R. C. Sproul), la evidenţialism (apologetică într-un singur pas: cât mai multe evidenţe recurgând la argumente filosofice şi istorice, Clark Pinnock, John W. Montgomery), la o abordare cumulativă (o grupare a evidenţelor într-un argument coerent care explică cel mai bine datele în comparaţie cu alte ipoteze, C.S. Lewis, Stephen Evans), la presupoziţionalism (adevărul creştinătăţii este prespus din start, iar Dumnezeul Bibliei nu este finalul unui argument, ci presupoziţia ca acesta să fie posibil; Conelius van Til, Gordon Clark, Francis Schaeffer).

Postmodernitatea ca pluralitate fragmentată

Vremea de acum este descrisă în legătură cu vremea de dinainte, a modernităţii, şi anume *post*modernitate.[214] Datorită caracterului epocii noastre eticheta acesteia nu este uşor de definit. Modernitatea a început odată cu epoca luminilor în secolul al XVII - lea şi a ajuns până în a doua parte a secolului al XX - lea. Modernitatea este caracterizată de sprijinul oferit de raţiune, de gândirea obiectivă, de metoda empiric ştiinţifică şi de credinţa în progres. Nu este scopul acestui material să treacă în revistă „drumul" ideilor (de la Kant, Kirkegaard, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Habermas, Eco) care s-au coagulat în ceea ce numim astăzi postmodernitate, dar considerăm că ceea ce spune Robert Jenson poate constitui un punct de pornire în prezentarea postmodernităţii în general, precum şi a unei sugestii în ce priveşte demersul apologetic. Ne vom

[214]Vezi R. Detweiler, Postmodernism, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (A.E. McGrath ed., Oxford: Blacwell, 1993) 456-461.

opri apoi asupra câtorva observaţii despre postmodernitatea pe tărâm mioritic şi la câteva implicaţii asupra vieţii trăite în această epocă.

Jenson caută să includă Biserica în încercarea creştinătăţii de a-şi găsi drumul în vremea de acum; el spune că în lumea postmodernă nu avem o povestire comună. Modernitatea a fost definită ca încercarea de a trăi într-o povestire universală fără un povestitor universal, dar în lumea postmodernă nu mai avem vreo povestire universală care să dea sens şi coerenţă vieţii.[215] Misiunea bisericii este descrisă de Jenson astfel: „Dacă Biserica nu-şi găseşte ascultătorii într-o lume povestibilă, atunci trebuie să fie ea acea lume. Dacă Biserica nu este ea însăşi o lume reală, substanţială, vie, pentru ca evanghelia să poată fi adevărată, atunci credinţa este pur şi simplu imposibilă.“[216]

De pe tărâm mioritic, Patapievici spune că în postmodernitate

> totul e simulacru din punct de vedere ontologic (i.e., nu există o realitate esenţială) şi că totul e relativ din punct de vedere epistemologic (i.e., nu există nici un criteriu obiectiv de a stabili dacă cineva are dreptate sau se înşală). Totul este inventat, orice realitate este rezultatul unei construcţii umane, nu există nimic obiectiv, nu există un *adevăr* care să fie independent de cadrul fixat în prealabil de om (societate), prin construcţia *fictivă* a acelui tip de „realitate“ în care „adevărul“ respectiv să fie posibil, orice ştiinţă poate fi redusă la sociologie, totul e un joc de putere, nu există decât falsificare şi minciună...[217]

Iar Cărtărescu, etichetând postmodernitatea ca „apocalipsa veselă“, sintetizează situaţia în următorii termeni

> [Î]ntr-un cuvânt toate vechile obişnuinţe umane, legate de viaţa într-o lume relativ statică şi stabilă, cu valori tradiţionale bine stabilite, cu o împărţire clară a rolurilor sociale, par să se dezintegreze într-un flux anarhic, aleatoriu, semireal de evenimente. Viaţa devine ceva asemănător unui vis sau al unei ficţiuni literare. (...) Aceste trăsături speciale ale lumii postmoderne ridică un mare număr de probleme. (...) Cele mai dificile par a fi dilemele morale şi religioase ale unei lumi care, programatic, refuză orice fundamentare metafizică şi orice valoare absolută.[218]

Elementele unei astfel de înţelegeri a realităţii depind de puterea omului, astfel folosindu-se des expresia *homo autonomus*. Aceasta, în practică, înseamnă adesea că nimeni nu mai ascultă de vreo regulă; una dintre virtuţile de seamă ale societăţii este diversitatea valorilor şi credinţelor. Noţiunea de adevăr obiectiv devine un arhaism.

[215]R. W. Jenson, How the World Lost Its Story, *First Things*, October 1993, 21.

[216]Jenson, How the World, 22.

[217]H.-R. Patapievici, *Omul recent* (Bucureşti: Humanitas, 2001) 117.

[218]M. Cărtărescu, *Postmodernismul românesc* (Bucureti: Humanitas, 1999) 14.

Cum poate fi convins un om postmodern de adevărul evangheliei? Mai este apologetica o posibilitate într-o societate care nu mai crede în adevăr obiectiv şi în posibilitatea ca acesta să fie demonstrat într-un mod raţional? Cum poate fi convins cineva de adevărul evangheliei într-o cultură în care există o varietate de raţionalităţi?

Găsim aici şi o problemă şi din partea bisericii, pentru că putem fi înclinaţi să convingem pe cineva de *relevanţa* evangheliei, nu de *adevărul* ei - o evanghelie care este mulată pe o cultură pluralistă, orientată spre consum şi infectată cu o abordare managerială şi terapeutică a vieţii. Cum dezvoltăm o strategie apologetică în acelaşi timp pe înţelesul culturii postmoderne cât şi care să menţină adevărul evangheliei?

In contrast cu modernitatea, postmodernismul respinge orice apel la Realitate şi Adevăr. Chiar şi încercarea de a propune o metanaraţiune care să cuprindă totul, să definească şi să legitimeze Realitatea este denunţată ca fiind opresivă. Odată ce se renunţă la pretenţiile modernismului în legătură cu universalitatea şi realitatea, alternativa care rămîne este relativismul. Ceea ce rămîne este sinele autonom şi puterea limbajului pe care îl are acesta. Acestea sunt cele două elemente constitutive ale postmodernismului.

Sinele este sursa adevărului şi realităţii. Cunoaşterea umană este *construită* de către întreaga persoană. Nu contează ce alege cineva; sinele este liber să aleagă şi aceasta este lucrul care contează. Ca rezultat, postmodernismul este suspicios cu privire la toate metanaraţiunile care încearcă să numească, să definească, să legitimeze şi să arbitreze instituţii sociale, roluri, instituţii, identităţi şi practici. Nu există reguli sau norme pentru societate; nici chiar Dumnezeu nu are acest drept.

Deci, cum se poate vorbi despre vreo realitate dincolo de sinele autonom? Aceasta este creată cu ajutorul cuvintelor. Postmodernismul împărtăşeşte o concepţie pragmatică instrumentală cu privire la limbaj. Nu există afirmaţii adevărate. Singura întrebare este ce cuvinte ar trebui să folosim. Orice poate fi făcut să arate bine sau rău dacă este redescris. Se şterge astfel linia între fantezie şi fapt. Limbajul devine un labirint care are ca singur referent mai mult limbaj. Avem de-a face cu o interpretare continuă în care fiecare persoană trebuie să adune cît mai multe voturi pentru a determina sensul a ceva. Nu există vreo garanţie în ce priveşte interpretarea cui va predomina astăzi.

Preocuparea cu privire la sine şi la limbaj domină cultura noastră. În lumea postmodernă societatea este o reţea alcătuită din indivizi, fiecare cu sursa sa de adevăr.

Această perspectivă descentralizată a multor euri insistă asupra respectului faţă de celălalt. Nici unul dintre euri nu insistă asupra unei metanaraţiuni care să-l definească pe celălalt. În cultura populară aceasta se numeşte a fi corect din punct de vedere politic (*political correctness*) şi a fi amabil şi civilizat. Toţi avem voci egale, în special cei marginalizaţi. Rezultatul este un amalgam fragmentat, haotic şi oarecum arbitrar de euri multiple,

niciunul cu pretenţia iluministă a universalităţii. În epistemologie şi etică rezultatul este relativismul. În soteriologia creştină relativismul religios şi a fi corectitudinea politică duce la universalism.

Motivul pentru care imaginea este totul în cultura noastră este acela că omul postmodern are o perspectivă pragmatică instrumentală asupra limbajului. Limbajul nu este neutru, ci este o unealtă prin care cei de la putere sau cei care au control asupra informaţiei pot manipula şi construi realitatea. De aceea *marketingul* este o afacere atît de mare în cultura postmodernă, pentru că ne *informează* cu privire la ceea ce nu am ştiut vreodată că am avea nevoie şi de fapt avem. Realitatea devine un rezultat al felului în care este construită o reclamă. În final limbajul nu poate comunica cu autoritate realitatea *aşa cum este*, ci o construieşte întru-un anumit fel.

Punînd accentul pe sine şi pe puterea limbajului de a crea lumea, omul postmodern caută să-şi organizeze propria experienţă şi mediu în direcţia unui *sentiment al bunăstării ce poate fi manipulat.* Preocuparea principală este bunăstarea sinelui. Idealurile etice de a trăi după un standard al unui adevăr absolut sunt nocive într-o cultură care vrea să creeze un climat confortabil. Tehnicile manageriale şi terapeutice sunt mijloace principale în această stare de lucruri.

Folosirea postmodernă a limbajului nu este o unealtă neutră din punct de vedere moral pe care creştinismul să o poată folosi în propriul scop, deoarece că acesta se focalizează asupra unei eficienţe psihologice şi nu asupra adevărului. Scopul de a manipula contextul de viaţă şi a face procesul cît mai plăcut posibil banalizează conceptele creştine despre păcat, iertare, vină, har, moarte şi înviere. Promisiunea unei reînnoiri temporare prin puterea unei redescrieri radicale neagă puterea transformatoare a Cuvîntului şi dă la o parte transcendenţa eternităţii.

Sarcina Bisericii: credinţa care lucrează prin dragoste

Dacă lumea din jur „nu este povestibilă“, Biserica trebuie să fie acea lume! Această teză preluată de la Jenson este inima argumentului acestui material: o abordare apologetică a postmodernităţii la nivel comunitar. Având în vedere implicaţiile prezentate mai sus, este util să avem în vedere că una dintre observaţiile cel mai des întâlnite la adresa creştinilor nu este că ei *sunt creştini*, ci că ei *nu sunt aşa*, ei trădând cauza lui Isus Cristos (sunt oameni care îl onorează doar cu buzele, dar cu inima sunt departe de el).

Comunitatea creştină trebuie să nu piardă din vedere în nici o epocă idealurile lui Isus. Trăirea potrivit cu ele este unul dintre cele mai puternice argumente în orice vreme. Să nu uităm că argumentul cel mai puternic împotriva creştinismului sunt creştinii, iar reversul este de asemenea adevărat: cel mai puternic argument al creştinismului sunt creştinii care trăiesc o viaţă creştină.

Identificarea membrilor comunităţii creştine cu *idealurile lui Isus* constituie schiţa unui răspuns clar la ideile oricărei epoci:
- identificarea cu cel slab, bolnav, sărac, neprivilegiat, asuprit;
- iertarea fără limite, slujirea reciprocă indiferent de poziţie, renunţarea la sine;
- accent asupra normelor, preceptelor şi interdicţiilor care există de dragul oamenilor;
şi asupra oamenilor care nu există de dragul normelor, preceptelor şi interdicţiilor;
- accent asupra instituţiilor, tradiţiilor şi ierarhiilor care să fie relativizate de dragul oamenilor
- accent asupra voii lui Dumnezeu ca normă supremă;
- accent asupra lui Dumnezeu însuşi, care se identifică cu nevoile şi speranţele oamenilor, care nu cere, ci dăruieşte, care nu asupreşte, ci ridică, care nu nimiceşte, ci eliberează, care întemeiază regula absolută a harului;
- accent asupra morţii şi învierii lui Cristos, care sunt evenimentul de apogeu în apropierea lui Dumnezeu de oameni;

Comunitatea creştină trebuie să lucreze cu înţelepciune pentru a nu impune prin forţă celor din afară aceste *idealuri*. Biserica nu trebuie să transforme evanghelia într-o forţă nespirituală şi robie, înlocuind slujirea şi libertatea, ca nu cumva să redevină Marele Inchizitor care îl alungă pe Cristos. Cristos n-a venit să instaureze un sistem judiciar, legal; iubirea de Dumnezeu şi aproapele sunt o cerinţă care trebuie să cuprindă omul în întregimea lui. Dragostea este înţeleasă ca fiind o atitudine hotărâtă, o acţiune binevoitoare înspre aproapele, care poate fi şi duşman; este o stare de alertă, deschidere, ajutorare, de comportament creativ, imaginativ. Îi implică pe toţi. Această dragoste cere responsabilitatea deplină a conştiinţei, care trebuie să folosească toate oportunităţile. Criteriul fiecărei norme sau interdicţii trebuie să fie dragostea de aproapele. Poţi avea toată cunoaşterea şi toată credinţa, dar dacă nu ai dragoste nu eşti nimic. Astfel, dragostea duce la libertate.[219]

Pornind dinspre om, Biserica ar trebui să aibă în atenţie câteva elemente esenţiale ale vieţii acestuia, indiferent de epocă: omul este o fiinţă povestitoare (naraţiunea îl ajută să-şi organizeze mintea şi faptele) care gândeşte, foloseşte diferite simboluri pentru a se exprima, are o viaţă amestecată şi în general preţuieşte un comportament moral. Naraţiunea creaţiei, căderii, răscumpărării şi înnoirii tuturor lucrurilor este naraţiunea pe care trebuie să o povestească Biserica pentru toate vârstele într-un mod cât mai profund şi pe înţeles. De asemenea Biserica trebuie să folosească simbolistica instaurată de Cristos a botezului şi Cinei pentru a exprima această metanaraţiune în legătură cu viaţa omului; să nu trăiască pe pământ ca şi cum deja ar fi ajuns în cer (să nu minimalizeze dimensiunea tragică a existenţei

[219]În acest sens Maica Tereza este printre puţinii creştini care au făcut creştinismul cu adevărat puternic şi cu impact.

pământeşti, rutina), iar creştinii să-şi trăiască viaţa ca nişte cetăţeni care se ostenesc pentru binele cetăţii pământeşti în timp ce o aşteaptă pe cea cerească.

Omul postmodern poate înţelege cel mai bine un Dumnezeu al harului, sfînt, iubitor, drept, iertător, jertfitor de sine atunci când vede o comunitate sfîntă, iubitoare, dreaptă, iertătoare, jertfitoare de sine, întemeiată pe harul lui Dumnezeu şi eficientă prin Domnul şi Salvatorul nostru, Isus Cristos.